١٧٥

٨٨٤

الصواب شرح الصحائف
عبيد الله
الفرغاني العبري

شرح الطوالع لحاجي پاشا في الكلام

الحقير عوض افندي

ملكه الفقير محمد ...
والمدرس الشهيد

١٦٥٨

مبسملا محمدلا مصليا

وقف هذا الكتاب لوجه الله الوهاب الى دار الكتب الكائن في شهزاده
الشهيد علي پاشا المرحوم وشرط بشرطه المرسوم في وقفيته
المعلوم الواصل الى رحمة ربه المعيد مدرس
سيد عمر افندي الذي نشأ من ارزنجان
شكر سعيه السبحان وانا الفقير
لاسعاف ربه الرحيم دباغ
زاده ابراهيم المأمور
بتسوية امور
الاوقاف
غفر له

Şehid Ali Paşa
1658

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم

الحمد لله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء، ويعجز عن
بلوغ نهاية السنة الفصحاء، واصلي على محمد مبلغ الانباء، و
خاتم الانبياء، وعلى اله واصحابه النجباء، ما طلع النجم في افق السماء،
ونجم الطالع في البسيطة الغبراء، وبعد فانه لما كان شرف العلم
بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان
علم الكلام اشرف العلوم لكون معلومه وهي ذات الله تعالى
وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات، وبراهينه
وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات قطعية او منتهية اليها
يقينا يعلم صحتها ولزوم المطلوب منه بالضرورة في اقوى الاثبات
والبينات، واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اشد واظهر
اما الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم
الاخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب
والرهبة عن العقاب، وكل ذلك لا يحصل الا بتحصيل هذا العلم
واما الثاني فلانه لا يتيسر الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية لو لم
يثبت ان للعالم صانعا حيا عالما قادرا فكيف يمكن المفسر
والمحدث والفقيه الشروع في علومهم فالخائض فيها كبان من البناء

2

بغير اساس واذا كسائل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة
وقياس، ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب
الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام، صفوة افاضل الانام،
ناصر الملة والدين امام الاسلام، والمسلمين عبد الله
بن عمر البيضاوي، تغمده الله بغفرانه، واسكنه في اعلى جنانه،
وهو وان كان في هذا الفن للطوالع نهاية وللمطالب العالية
غاية، فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل
لزبدة آراء المتأخرين، مرشد الى اغراض الطلاب، موصل كامل الى لخص قواعد
عقايد اولي الالباب، الا انه لما كان محتويا على لايد، وكان نزر امره لا يصير محصوله
ولا يدرك لصعوبة الفاظه، وشدة الغازه، اذ هو في الاشارة ببيانه الى
فوائد لطايفه والتلويحات بعباراته كما قيل تشير الى غر المعاني بلفظة كحب
الى المشتاق باللحظ يومئ، والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم
قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا للفوائد وبسطا
مهذبا عن الزوائد، فيمل املالا ولا مختصر فيخل اخلالا، بحيث يفصل ما اجمل
ويحل ما اشكل، ويفسر مشكلاته، ويوضح معضلاته، ويشير الى مزال الاقدام، ويتعرض
لما وجب له التعرض، وعليه الاقدام، فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض بتحليل

فهو في ذلك كاف وبتحصيل المطالب واف فالاولى على من رام كتب على ما
كتبوا فائدة زائدة تكون تعزيزا للمهم بلا فائدة فقالوا ان هذا الكتاب
درة لم تركب ودرية لم تثقب وكنز مخفي وسر مطوي اذ هو من الابكار المخدرة
بعد في القناع وهم والله ما قدروا على الافتراع فطويت نشور تلك الشروح
طيا اذ ما شبهها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
فلما تكرر السؤال وزاد وكاد ان ينحرف اعاظم عليه من الوداد لم ار من
الشيخ بلتمسهم بدا حتى يكونوا الناودا فشرحته اثناء المجاورة مع الاصحاب
في غير استعانة بكتاب فجاء كما يرتضيه الودود وان سخط منه في قلبه داء
فصار في قليل من المدة في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار فلما تم خلقه
القويم وتجلى في احسن تقويم رايت ان اتحف به حضرة هي غيرة الجنان
نزهة وضياء وغبطة السماء رفعة وسناء وهي حضرة المولى المعظم
والمخدوم الاعدل الاعظم نظام الممالك منقذ الضعفاء عن ورطة
المهالك الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين
الدينية والدنيوية شمس الحق والدنيا والدين ملجاء الافاضل

ملجاء الافاضل

ملجاء الافاضل في العالمين مبارك شاه المجلي البحر الخضم بفضله
والغادي باب يبره وسخائه ملتجئ السادات دون سرير حكومة
وجه الارض دون سمائه لا زالت رياض الفضل ناضرة وحدائق محاسنه
زاهرة واعلام اسمه حتى يبقى طول الدهر برسمه لو ما عزالله انصاره ومع
انه لا مكرمة الا هو لها حائز ولا محمدة الا هو لها فائز متعيش في هذا العصر بانه معين
بتربية العلم واهله فلا ينسب الا اليه اهل العلم ظله ولا احد منهم انعامه وفضله
منه فالى اين ابقى الله تعالى نفحات هذا دعاء يشمل البشر اولا كانت
الشروح منه كلا على الله العزيز الوهاب فانه المرجع واليه المآب قال

اقول وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب
مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الاتية
الكلامية وهي المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات
والثاني الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث عنه ان كان
ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن
الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق
به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر قال اقول اما المقدمة
فانما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الاتية لان
اليقين في الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت وفساد النظر

لما بينا فيها ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر
فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول اقول اراد بالمبادي ههنا
ما يتوقف عليها مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وما يتبعه النظر لواحق هذا
نقول العلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وان تعقل
الشيء مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى اخر فهذا
يوجب ان لا يكون تصور الطرفين بنفيها او بثبوتها تصور المحكوم عليه فقط
مع الحكم فقط يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وهو ناقض ما ذكره في
التصديق البديهي لو يشعر بذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة
ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى البديهي
وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر وفكر كالتصورات تصور الوجود
والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
والى الكسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر كالتصورات تصور الملك
والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم ان لو مثل..
التصور البديهي بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في
الوجود والعدم واما انقسام التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي
فلانه لو كانت باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا لما عرفت من تعريف البديهي
لكنا نجهل كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا

ولو كانت

ولو كانت باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان
ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا لانا لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فلا بد ان
يكون اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف
باسرها مكتسبة لزم اكتساب كل من تلك المعارف الاخرى ليكتسب منه وح يكون
الموقوفات المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور
على التقدير الاول لانقطاع الافتقار مع ضرورة التوقف والتسلسل على
التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات
فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا ثبت انقسام كل من التصور
والتصديق الى البديهي والكسبي وكل قسم انما يكتسب من بديهية بالنظر
والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات
على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصور
ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان
وفي التصديقات ترتيب العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى الاستعلام
قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي لان التصورات المعلومة
الكسبية كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب
خاص لكونه مؤدية الى المطلوبات بقوله هذا احتراز عن النظر
فمثل ان هذا التعريف للنظر مشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل

والمادة والصورة والغاية لو الترتيب يدل على [illegible]

الفاعل والامور المعلومة التي يقع فيها الترتيب هي المادة [illegible]

ويسمى الترتيب منه الهيولة والاستعلام بالنسبة معلوم هي [illegible]

الفاء كل الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور

مجهول يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام

تصديق مجهول يسمى حجة ودليلا قال الفصل الثاني في القول [illegible]

ان الموصل الى المطلوب التصوري يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال

بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان

بعض اعتباراته او بكنهه فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم

بالمعرف اي يكون المعرف اجلى لو كان العلم بالمعرف سابقا

اذ كان متحققا مع معرفة سببا لمعرفة المعرف في الوقت

بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى الاخر

كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وان ما ليس بزوج مساوي

الزوج في الجلاء والخفاء ولا بمعرف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون

الشيء معلوما قبله ولا فرق بين كون المعرف عين الشيء فقط

او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان

انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا

الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى [illegible] كتعريف النفس بانها

كوكب نهاري وتعريف النار بانه [illegible] طلوع الشمس [illegible]

كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه [illegible] بمتساويين ثم

المتساويين بالشيئين بالاثنين اولم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف

بل على جزء مثل تعريف النار [illegible] شبيهة بالنفس [illegible]

على العقل اخفى من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وسبق

الموضوعات ان يقدم الى الاخفى على الاخص لشهرة [illegible]

العقل الكثرة ويجتنب في استعمال الالفاظ الغريبة [illegible]

[illegible] الالفاظ الجارية [illegible]

ربما يحوج الى الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا التكرار [illegible]

سواء كان ذلك التكرار [illegible] مثل ان يقال العدد كثرة مجموعة [illegible]

من الجنس الوحدات [illegible] التكرار بعض [illegible] ان يقال

الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني تكرار لان بعض

الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا ثم كون التكرار [illegible]

وذكر في تعريف المتضايفين [illegible] ان يعرف بما يعرف [illegible]

يتضمن كونها متضايفين [illegible] في العقل ثم يجتنب البيان [illegible]

تعريف مثل ان يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد [illegible] نطفة شخص آخر

هو نوعه حيث هو كذلك اى من حيث انه حيوان يتولد

هو السلب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرار يا سيق

ومنه فردى يختص البيان بما يذكر نوعه وهو الاب لو الابوة لا

الامر هذه الحيثية ونحو التكرار لو ادعت اليه حاجة كقولهم في تعريف

المركب من ذات الموضوع لذاته كالانف الافطس فانه لو اسئل للذات

عنه كاب بانه انف ذو تقعير مختص بالانف لايكون ذلك التقعير الا

في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما ساغ للحاجة من حيث

ان التعريف لا يصير مانعا الا بذلك لو قيل في جوابه انف ذو تقعير

لا يكون مانعا لجواز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل

لا فرق بين الحاجة والضرورة لو المسئول عنه فيهما ان كان المعروض

مع العارض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض

مع العارض فالتكرار ضروري في محل الضرورة ومحل الحاجة ايضا

والافضل التعريف قلنا الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري

هو الذي لولم يتكرر لم يكن التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي

لولم يكرر لم يكن التعريف خالا ما لو جاز ان يقال في تعريف الانف

الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف

الكلي في اقسام الوصف الخ

معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل

جميع افراده

جميع افراده ولو كان اعم منه لم يتميز افراده من غيره فلا بد ان يساويه

في العموم والخصوص اى يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر ومن

كذب كل منهما كذب الاخر ليشمل جميع افراد المعرف ويمنع تلك الافراد

عن غيرها وح فلا بد من ان يكون المعرف داخلا او خارجا او مركبا

من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف

لا ان يكون جميع اجزاء المعرف اعنى الاجزاء العقلية وهي الجنس والفصل

المساويان هو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن

جميع اجزاء المعرف بل بعض اجزائه المساوى له لانتكلم على تقدير مساواة

المعرف للمعرف في الصدق هو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم

الناطق والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف هو الرسم الناقص

كتعريف الانسان بالموصوف الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرف

مركبا من الداخل والخارج فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا

ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس

بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما لو اركب من الجنس والخاصة

يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وقد يتطرق الوهم

ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك لان

الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله والاول

لانا ان لم نكن جميع اجزائه تسامحا على الوجه الاول فهو ما يكون المعرف داخلا في
المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء فان قلت المركب من مجموع
الاجزاء جميع الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية
قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف
الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك لان في التعريفات ينبغي ان يقدم
الجزء الاعم لشهرته وكل ما كان اعم فالعلم به اتم قال واعترض عليه اي اعترض
على جواز التعريف باعتبار القسم الاول ان التعريف محال لان تعريف الشيء ان
كان بجميع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان
ببعض اجزائه فذلك الجزء اي معرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فلو
لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له ولو عرف شيئا من اجزائه
فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه
ولا ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف
بالخارج محال لان الخارج عن الشيء اي معرف ذلك الشيء لو افاد اختصاصه بذلك
الشيء او تعلق دون جميع ما عداه لو لم يعرف الاختصاص لم يتميز المعرف عما
عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ومعرفة الاختصاص يتوقف
على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية
وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك ممتنع او نقول التعريف لا يخلو اما ان يكون
مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع

تحصيل

تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لا يخطر
بالبال قال واجيب اما اولا فعن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع
اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به لان الجزء مقدم على الكل بالطبع
والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به
واعلم ان قوله ومعرفا به زائد لا مدخل له في الجواب وبان معرف الشيء
ليس هو ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه
لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث هو مجموع
اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرف بالامر الخارجي متوقف على كون
الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون
الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله
لجميع افراد الموصوف في نفس الامر لكنه المنتفع به في الرسوم فلا حاجة
الى بيانه للاستلزام لموصوفها الشاملة لجميع افراد الموصوف لا على العلم
بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة
بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع
الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشيء ومجموع
اجزائه وكذا الكل لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء

بأسرها حتى الحد الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ

لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ماهية المحدود صورة

لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الحادي من غير العلم ما خصاصه بالشئ

لا يستلزم تصوره تصور الشئ اذ لو استلزم تصوره تصور الشئ فان كان

اللازم الحادي منصورا كان الملزوم منصورا مستغني عن التعريف وان

لم يكن منصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز

ان يكون منصورا للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم

بان ما ذكروه ليس جوابا بل الجواب ملوان تقال لم لا يجوز التعريف ببعض

الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه ولكم لو كانت الاجزاء بأسرها

معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد قلنا

لا نم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد

استحضار تلك الاجزاء بجملتها بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة

للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم

بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اياه

اذا احضرت الوصفات او الوانيات مع الوصفات تلك الحيثية ولكان الرسم صورة مطابقة

بالمرسوم فلا يفيد له الرسم من الاقوال ان وجد والقول ان وجد من اجزاء

اقسام المطر والنظر يريب امور معلومة كما عرفت ولا يكون مفردا او جنس

من الاعراض العامة المطر شعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه ما

دون وجه والطلب اما يتوجه نحوه فلاستحالة كما في طلب ما يعلم الكل والجبن

الثالث ما يذوق ودون المعاني الى ما الحث الثالث فيما

ما يوقف الخ اقول البحث الثالث فيما يوقف من الالهيات ويوقف

اي اي الالهيات تصلح لان يعرف و ايها تصلح لان يعرف بها الواقعات

هذا فنقول الحقايق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او يكون مركبة

وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره اولا

يتركب فهذه اربعة اقسام الاول البسيط لا يتركب عنه غيره لا يحد

لكونه غير مركب ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كالواجب فانه بسيط

وليس جزءا لغيره والثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط

الذي ينتهي اليه المركب عند التحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد لكونه

غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث

الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء لغيره

والرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به

لكونه جزءا لغيره كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك

بالارادة وجزء لغيره لكونه جزءا من الانسان وغيره فظهر ان الحد

لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام

لانه لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص

يشمل البسيط والمركب لان الرسم الناقص عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قال الفصل الثالث الخ اقول

الحجة قد عرفت معناها وانها مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول هو الملزوم الذي يلزم من العلم به العلم بوجود الدليل والمراد من اللزوم اعم من اليقيني وغيره ليشمل اقسام الدليل والمراد من العلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول لو اعرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بالعكس اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئياته كما يقال كل جسم متحيز لان كل جسم اما حيوان واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات الجسم المركب على ثبوت

الحكم

واعلم انه لا رواج للحدس في ان الاستقراء والتمثيل انما يفيدان الظن دون اليقين

الحكم للجسم الذي هو كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طير او ماء او دواب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فها هنا استدللنا بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له ومثل هذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرء خلاف ما لم يستقرء كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في امر كلي مؤثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر المشترك كالجسمية في مثالنا هذا جامعا والمؤثر الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران وتارة اخرى بالسبر او بغيرهما في مسائل العلل وقد استقصى المصنف رح الكلام في كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول فمن اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني القياس الخ اقول انما رسم افراد

الموقف بالاقسام وافراد الحد بالانواع وافراد القياس با
الاصناف لان تمايز الاصناف بعضها عن بعض بالعوارض
فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي اركان
القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها
ويؤيده قول الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات
في قسمة القياس الى الاشكال وهذه قسمة بحسب العوارض تشاكل
في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن بعض انما يكون
بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان
الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات
وقد يكون بالعرضيات وتمايز الموصوفات كذلك لو قد يكون بالذاتيات
كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم
الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال في اقسام
القياس قول مؤلف الخ اقول القياس قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر
فقوله مؤلف من قضايا يخرج القضية المستلزمة لعكسها او عكس
نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس
القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون

بواسطة

بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة
ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل
او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس
والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو
لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة
قولنا وكل ما هو مساو لمساو لج فهو مساو لج لان ب مساو لج فح انتج
هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة
ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة
مغايرة الطرفين لحدود القياس فهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض
احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا
جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول آخر احتراز عن مجموع المقدمتين
كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة
اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان
لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة هنا اما يشتمل التالي او نقيض التالي

أقول المقدم أو نقيضها ويسمى اقترانيا قال أما الأول فهو أن يستدل إلخ

أقول والأول أي القياس الاستثنائي فهو أن يستدل بوجود الملزوم
على وجود اللازم كما في المثال الأول أو يستدل بعدم اللازم على عدم
الملزوم كما في المثال الثاني أو يستدل بوجود أحد المتعاندين على عدم
الآخر كقولنا هذا العدد زوج وإما فرد لكنه زوج فلا يكون
فردا وقولنا هذا الشيء إما أن يكون حجرا أو شجرا لكنه شجر فلا يكون
حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا أو يستدل بعدم أحد المتعاندين على وجود
الآخر كقولنا هذا العدد إما زوج أو فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا
لكنه ليس بفرد فيكون زوجا لكنه إنسان فيكون حيوانا لكنه ليس
بحيوان فلا يكون إنسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا
على علاقة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال بوجود
الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى
شرطية متصلة لزومية أو حاكمة بين التالي والمقدم بالمعاندة ويسمى شرطية
منفصلة لزومية عنادية منفصلة وهي حقيقية إن تعاند المقدم والتالي
مطلقا أي في الصدق والكذب معا كما في المثال الأول للاستدلال
بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الأول للاستدلال
بعدم أحد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة الجمع إن تعاند المقدم والتالي

صدقا فقط كما في ... أو تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في الاستدلال
بعدم أحد المعاندين على وجود الآخر ويستمل على مقدمة أخرى تدل
على وضع الملزوم كما في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وهو قولنا لكنه إنسان أو تدل على وضع العاند مطلقا أو
العاند صدقا فقط كما في المثال للاستدلال بوجود أحد المعاندين على
عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر
لكنه ليس بحيوان أو تدل على رفع العاند مطلقا أو العاند كذبا
كما مر في المثال للاستدلال بعدم أحد المعاند على وجود الآخر
وقولنا لكنه ليس بحيوان ويسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع أو الرفع
استثنائية قال والثاني على أربعة إلخ أقول والثاني وهو القياس الاقتراني
وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها
والمص خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات فرقة لو أعرف هذا
فنقول القياس الاقتراني منحصر على أربعة أوجه لأنه لا بد فيه من أمر يناسب
طرفي المطلوب أعني موضوع النتيجة ومحمولها لأن النسبة بينهما مجهول
لكونها نتيجة فالقياس معلوم ليكن له أمر يناسب طرفي النتيجة ليتبين
النسبة بينهما بسبب القياس ويسمى ذلك الأمر أوسط
لتوسطه بين طرفي المط ويسمى المحكوم عليه في المط أصغر ويسمى المحكوم به

اگر خواهی دریابی بصورت ... ل را وسط محمول در صغری بود موضوع در کبری
وگر در هر دو محمول است شکل ثانی بنی خواهی وگر در هر دو موضوع است شکل ثالث ای دانا
وگر موضوع در صغری و محمول است در کبری
تو آنرا شکل رابع خوان و فارغ دل نشین زینها

ى الط اكبر وتسمى المقدمة التى فيها الاصغر الصغرى وتسمى المقدمة التى
فيها الاكبر الكبرى مثاله قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
ينتج كل انسان جسم فالاوسط فى مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو
الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هى الصغرى
وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط فى القياس اما ان يكون
محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى كما مرّ فى المثال وهو الشكل
الاول او يكون محمولا فى الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولا شىء من الحجر بحيوان ينتج لقولنا لا شىء من الانسان بحجر وهو الشكل
الثانى او يكون موضوعا فى الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان
جسم وكل حيوان حساس ينتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل
الثالث او يكون موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى كقولنا كل
حيوان جسم وكل انسان حيوان ينتج لقولنا بعض الجسم انسان
وهو الشكل الرابع قال والاول ان يستدل اقول فالشكل
الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب
او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق
الكبرى على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او سلب الكبرى
عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شىء من ب ا استدلالا على صدق

الاكبر على كل الاصغر كقولنا فكل ج ا الحاصل من قولنا كل
ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا فبعض
ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا وعلى سلب الاكبر عن
كل الاصغر كقولنا لا شىء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب ولا شىء
من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج
ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شىء من ب ا فعلم من هذا
ان الضروب المنتجة فى هذا الشكل هو الاربعة المذكورة وان شرط انتاج
هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثانى اقول الشكل الثانى
هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شىء من ا ب او يستدل بعكس
ذلك اى بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا
لا شىء من ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاكبر
كقولنا لا شىء من ج ا استدلالا على سلب الاكبر عن
كل الاصغر كقولنا لا شىء من ج ا الحاصل من هذين الضربين او
يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شىء من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا

بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض
الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب
وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر من بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ليس ا الحاصل من هذين القرينين وذلك الاستدلال انما يصح بشرط
ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج
كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء من القمر
بقمر بالامكان او بشرط ان يكون احد نسبتي السلب والايجاب
دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المفارق
على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في الشكل
الثاني بمختلفين مع انه لا ينتج كما مر فعلم بان الضروب المنتجة في
هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين
بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال
والثالث اقول الشكل الثالث بعنوان يستدل بصدق
الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب
وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق
الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا وقولنا بعض

وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ب ا الحاصل من الضروب الثلاثة او يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا
لا شيء من ج ا او بسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض
ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب
الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب
الثلاثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة
وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال والرابع اقول
الرابع بعنوان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج
ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او بصدق
الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج استدلالا على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من القرينين
المذكورين او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض
الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب وبعض
ج ب ولا شيء من ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين القرينين او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر

كقولنا لا شيء من ج ب و[illegible] كل ا ج اصلا على سلب [illegible]

الكبرى من كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب الحاصل من هذا الضرب

فعلم ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة

وان شرط انتاجه ان لا يستعمل الخستان اعني السلب والجزئية

في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى

سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل

والقرائن الشرطية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية ومنه

المركبة من الشرطية المتصلة ومن رفع المقدم او منها ومن وضع

التالي او من احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها

ومن رفع التالي وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة

في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة

وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه

القرائن وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان شرائطها

مذكور في الكتب المنطقية وقد بيناها في الايضاح قال الثالث

في مواد الحجج اقول لما فرغ من الحجج القضايا التي تتألف منها الحجج لو عرفت

فهو اقسام الحجة اما ان يكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل او

نقلية ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون

مقدماتها

مقدماته قطعية ويسمى برهانا ودليلا او يكون مقدماته ظنية او مشهورة
ويسمى خطابة وامارة او يكون مقدماته مشبهة باحديهما من مقدمات
البرهان والخطابة ويسمى مغالطة هذا تحرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره
المص فيه غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من
مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات والمسلمات
في بادي الرأي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة
ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات
الخطابة اي المظنونات لان المشبه بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها
ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات والا فلا اعتبار بها وقد زعم
المص انها من مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان او
ما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف من
الاول يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني مشاغبيا وكلاهما
مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب
كما ظنه المصنف وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية منها وزعم
فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما ستعرف
ولنا تحقيق الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق
بنا فيستدعي بسطا لا يليق بما يناسب هذا المختصر قال والمبادي

الخ قوله المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور
طرفيها بلا كسب كقولنا الكل اعظم من الجزء تسمى اوليات فان
العقل يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم
فيها بالاستناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا
يجزم العقل بسبب واسطة يتصورها الذهن عند تصور
الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام
عنا وبين وسط حاضر في الذهن دائما عند تصور الاربعة
والزوجية وتسمى قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط
بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا
ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا بان لنا
وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم
بالاسناد في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل
بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا يجزم
بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع
مثل الجزم بمحسوس ممكن ووقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود
بغداد ومكة وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيد

الجزم

الجزم بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم
بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم به انما يحصل بتصور
طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم به انما يحصل بالبرهان دون
الشهادات وانما قيده بما كان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل
العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد الجزم بامتناع تواطئهم
على الكذب لانه لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم به
واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن
لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي
مسموعة قال او كلاهما معا والحس هو حس السمع او الحس هو غير
السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث
يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس
على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما
ولا اكثريا فهناك سبب وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة
ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا
مجربات فهذه القضايا العقل بواسطة هو غير حس السمع
وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة
الترتب مرة او مرتين لا بهام فرآني الى المشاهدة بحيث

يزول بها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم من هذا
انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم
اما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط
حاضر في الذهن وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة
وسط غائب وذلك في البداية وان كان الحاكم الحس فهو
وان كان الحاكم الحس والعقل فالحس اما حس السمع وهو المتواترات
او غيره وح اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة فوق
مرة او مرتين وهو التجربيات او لا وهو الحدسيات وفي هذا
الحصر نظر قال واما الظنيات الخ اقول واما الظنيات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف
بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان من يطوف
بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات اعترف بها
الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية
مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة
مذموم مثال الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة
بينه المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات

قطع

مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوها بخلاف الاوليات **قال**
واما مقدمات المغالطة **اقول** واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم
في امور غير محسوسة قياسا على المحسوس لان الوهم تابع للحس فما لا
يوافق المحسوس لا يقبله كما يقال كل موجود فانه جسم او حال
في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات
التي ليست باوليات وتكاد تشاكل الاوليات ولولا ان العقل
والشرائع تدفعها لعدت من الاوليات وانما يعرف كذبها لان الوهم
يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به ثم يحكم الوهم بالخوف
عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف
منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة
نكص الوهم وقد يستعمل المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة
او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل
انه مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة فليس من شرط
التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات فانما يستعمل في القياسات
الشعرية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وتروجه الاوزان
المطبوعة والالحان الحزينة والاصوات الطيبة **قال** والعامة الخ **اقول**

والعاشره وهي الحجة النقلية دليل صح نقله اي نقلت متقدما ما هو معروف
صدقه عقلاً وهم الانبياء عم لان الدليل العقلي دل على صدق
اقوالهم لانهم لو ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى
وكل يدل عقلاً على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات والنقل
ممن عرف صدقه عقلاً انما يفيد لنا اليقين لو تواتر عندنا بان
يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم لو لم يبلغوه امكن تواطيهم على الكذب
واما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد
اليقين لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة الوحي اي مفردات
تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها لان الوحي يطلق على المفردات والكلمات
وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل
على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا جاز ان يكون
المنقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي لو كان مجازا
لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه
جاز ان يكون غير ما افهمناه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص
بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض
الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب
الازمنة لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي فيه النص

وعلما

وعلمنا عدم النقل لانه يلزم منه ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم
المعارض العقلي الذي لو كان لرجح كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فان ظاهر الاية يدل على استوائه على العرش حسب
ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على
امتناع مماسة الاجسام موجود وراجح لان العقل اصل النقل لتوقف
النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب
العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع مح لاستلزام تكذيب الفرع ايضا لان صدق
الفرع مبني على صدق الاصل ورده قال الفصل الرابع في اقول
لما فرغ من مباحث النظر اشار الى احكامه في هذا الفصل وصاحب
الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرائط يفيد العلم الحاصل
منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا الطريق
الى العلم الا الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات
دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات
لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شي كالضاحك لشي كالانسان
وعلم مع ذلك وجود الملزوم وهو وجود الانسان او علم
عدم اللازم وهو عدم الضاحك وعلم ان الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم

فلا يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الاستدلال والصانع عرف ان العالم
ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم
منه ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين للدليل
الدليل الكاشف الايجاب فاما ما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم لو الاول
استثنائي والثاني اقتراني قال احتجت السمنية الى قول احتج السمنية بوجوه
الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما ابان خلافه كسائر
الضروريات والثاني نظر وان كان نظريا فاحتاج الى نظر اخر فعاد الكلام
في لازم النظر الثاني انه ان كان ضروريا لما ابان خلافه وان كان نظريا احتاج
الى نظر اخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب
لحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر لان النظر هو الطلب فان لم
يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرف بانه مطلوبه لعدم شعوره
به الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا لانا نجد انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر
علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى وان المقدمة الواحدة لا ينتج
اصلا فاذا لم يحصل المقدمتان معا في الذهن لم يكن النظر المفيد موجودا
لا يعرف قال واجيب الاول واجيب عن الاول بان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص كما هو

له انتقال ورد على شيء حصل له هذا البطلان حصل العلم الحاصل عقيب
النظر ضرورة لا يعني الذي حتى لا يجوز ان ينظر خلافه والتحقيق فيه ان المراد
ان كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين اما بهما فنختار انه ضروري قوله
لو كان لما ابان للناظر خلافه قلنا لا نم واما ما لزم لو كان الحاصل ضروريا
وان كان الحاصل فنختار انه نظري قوله يلزم التسلسل قلنا لا نم
واما ما لزم لو كان لزومه من المقدمتين نظريا وهو ممنوع والقاطعون الخطاء
بعد النظر الصحيح ثم قل ربما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر اذا لم يكن النظر
مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه واجيب عن الثاني بان طرفي
المطلوب بالنظر معلوما اما بذاتيهما او بعوارض من عوارضهما والنسبة بينهما اي لا
نعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب ام بالسلب والمطلوب نفس
النسبة فاذا حصل للناظر تميزت عن غيره بواسطة تصور طرفيها المعلومين
وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه
مجهولا من وجه فطلبه لا تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول
يعرف انه مطلوبه لكونه معلوما من وجه فلا يعزب عن الشعور واما حصل الجواب بالتصديقات مع ورود الشك
في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث
ان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة سيما
كما في الشرطية المتصلة ويحكم بالمعاندة سيما كما في الشرطية المنفصلة

يستدعي تقدم تصوره بما هو هو قال واحتج المهندسون الخ أقول احتج
المهندسون على أن النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات الأول أن الوصول
موقوف على التصور بالحقيقة وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة لما سنذكر
في الكتاب الثاني الإلهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات
وغيرها فلا يفيد النظر في الإلهيات تصديقا يوجب اسنادا أمر إلى ذاته تعالى
وهو النظر الثاني أن أقرب الأشياء إلى الإنسان أن يعلم هويته التي يشير
إليها الإنسان بقوله أنا أعني نفس الإنسان وأنت ترى في مباحث النفس
اختلافات كثيرة في أن النفس ما هي أي ما حقيقتها وفي أن النفس كيف هي
أي أهي جسم أو جسماني أم مفارق لا يستقيم عليها أئمة التعلم لو اطلعت
الهم وإذا كان النظر لا يفيد العلم بأظهر الأشياء بالنسبة إلى عقولنا وأوهامنا
فما ظنك بأبعد الأشياء عن الأوهام والعقول وهو ذات المنزهة عن أن يحيط
به الإدراك والأوهام فلا يكون النظر مفيدا في الإلهيات لشيء وهو المطلوب
قال والجواب عن الأول الخ أقول وأجيب عن الوجه الأول بأن
التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار لا على تصورهما بكنه حقيقتهما
وذات الله تعالى معلوم باعتبار فيجوز انتساب أمر إليه فيجوز أن يفيد النظر
في الإلهيات شيئا وأجيب عن الوجه الثاني بأن ما ذكرتم من الاختلاف في النفس
دليل على عسر تحصيل العلم بالنظر في الإلهي ولا شك في ذلك لكن الوهم

يلابس العقل في مآخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولا يكاد
تتحقق في الإلهي الآراء وتصادمت الأهواء والسلف منعوا
من البحث في الإلهي إلا الأولو الأذكياء والراسخين في العلم
الذين لا يفسد اعتقادهم بأدنى شبهة وليس الكلام في
العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل
العلم بالنظر قال فروع الأصل الخ أقول هذه فروع على أن النظر
الصحيح مفيد للعلم الأول أن النظر الصحيح بعد الذهن لقبول فيض
النتيجة من مبدئها باتفاق الحكماء والأشاعرة إلا أن النتيجة تفيض
على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة
العادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري فإنه يقول لأفعال الله تعالى
المتكررة إنما يقال لها العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء
أي يمتنع أن لا يفيض المبدأ الفارق النتيجة على الذهن عقيب
العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر
يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد أن يوجب وجود شيء وجود شيء
آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فإن حركة اليد توجب حركة المفتاح
فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل لا بتوسط كحركة اليد من الإنسان
إنه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شيء آخر

كحركة المتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة البدن فحصل منه ما تولد

فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة الى النظر الى الذهن والحكماء

يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال

عندهم يستند الى الذهن بواسطة العقول التسعة فالحكماء

والمعتزلة باستناد النتيجة الى الذهن ولكن اسهاد لا اسداد وبتبين

فساد قولهم ببيان استناد جميع الكمالات الى الذهن ابتداء

~~الى الذهن ابتداء~~ وكما سيجي في تكون النتيجة ايضا مستنده الى

الذهن ابتداء لكونها ممكنة الحدوث بعد النظر الصحيح وفيه نظر

لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل

على اثبات قول الاشعري الا ان يقول وليس على الذهن شيء

واجب فيكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح متكررا غير

واجب فيكون عاديا **قال** الاشبه الخ **اقول** الاقرب من الزوج

هو ان الاشبه بالحق قول الحكماء وانه لا بد في النظر الصحيح

بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة

للمقدمتين اعني للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا

الى المطلوب فان من لم يعلم كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة

الكلية لان حصول المادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة

او كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه

والاالبط لا وقت واعلم ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى

امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما العلم بالمقدمتين فهل يمكن

حصوله بدونه فيه نظر ولهذا قال المص والاشبه ولم يقل الحق **قال** الثالث لشمول الخ **اقول** الثالث من الفروع وهو ان

ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة

في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل

اي الجزم بغير مطابق نتيجة كاذبة في نفس الامر وفيه بخلاف ذلك

والحق عند المص ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة

بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم

هذا النظر الجهل لان من اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر

وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا

على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك الجهل

لو المسلم سوالمرتب على الوجه الخاص والترتيب سبق فلا يستلزم

قال الكافي انه كاف الخ **اقول** البحث الثالث من مباحث النظر في ان ذكر

النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى وتستقل بادراك الامور الالهية

ولا حاجة الى المعلم كما ذهب الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل

بادراك الحقائق الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان
ليعلم لطف المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ودفع الشبهة
وبه يكون مؤيدا من عند الله ويكون عقله الكامل مستقلا بادراك
الاشياء من غير معلم او وسيلة الى الخلق كضوء الشمس
الى الابصار وندل على ان النظر كاف ما ذكرناه من السائل في كون
النظر المفيد للعلم موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل
في ذهنه ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة
اليه دائمة على السوية وحصل ان كل ما هو كذا شانه محتاج في وجوده
الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم لو اعلم ان
ذلك الفاعل واجب الوجود كما سيلقى عليك علم بالضرورة ان العالم
له صانع واجب الوجود سواء كان هناك معلم او لا وهذا نظر الجواد
ان لا يحصل بهذه المقدمات مع شرائطها المعتبرة في الاستلزام الا بتحصيل
تعليم معلم وجب وجوده واحتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه
بان الخلاف والمراء مستمر من العقلاء في المطالب الالهية
ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان
الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم
كعلم الحساب وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم

الالهي

الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا على النظر
الصحيح في مطالبهم تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك
الاختلاف المستمر وعن الثاني بان ما ذكرتم من الباس النفي
انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا نسلم انه لو كان معلم موصوف
بما ذكرتم بعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق
واسهل ولا نزاع في هذا وانما النزاع واقع في امتناع معرفة
الله بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة
قال الثالث الى اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر
واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل
انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الايات الآمرة بالنظر
فانه امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر واما عند
المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته لا يتم الا بالنظر لانه غير
ضرورية ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فتعين
النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب لانه لولاه لزم التكليف بالمحال وهو قبيح فالنظر واجب وانما قيدنا
الواجب بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيدة
بوجود النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه الواجب المقيد لا يكون

واما اتفاقاً ويقولون مقدوراً للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق
وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى الدليل على حكم العقل
بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومسالة الكلام في حكم العقل باطلة بل
الحاكم هو الشرع وعلى امتناع الوفاق بعد البطلان وعلى استحالة التكليف
بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم
كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه وبتصفية الباطن
كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولما
كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا بالضرورة واعترض
على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ينفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه
هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا قبل البعثة ولو وجب
قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه لكن اللازم وهو العقاب
قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي
ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين الاية دل
على ان الوجوب ليس الا من الشرع فيقال لو وجب النظر من
الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي عم لما اظهر المعجزة
وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف لا ينظر في المعجزة ما لم

وجوب

وجوب اللطف بالشرع ولا يعلم وجوب اللطف بالشرع ما لم ينظر في النبوة فلا ينظر
حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء وهو باطل فلنا
لو وجب اللطف عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب
النظر نظري لانه موقوف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة
وهي المقدمات التي سبقت الاشارة اليها واذا كان كذلك فللمكلف
ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب
النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يقتضي افحام
الانبياء قال الكتاب الاول الخ اقول لما فرغ عن تمهيد المقدمة اعني
معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود وهو علم الكلام
وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث
عن الممكنات على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل
من ادراك الالهيات ولهذا قدم البحث عن الامور الكلية على
البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور العامة
وهي المشترك اما بين جميع الموجودات كالوجود والماهية على
المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور العادية
يجري الامور العامة هي المشترك اما بين اكثر الموجودات كالماهية
على راي الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور العادية

تجري انواع الامور العامة وهي التي ينقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها قال الفصل الاول الخ اقول المعلوم اي المقصود ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في قسمين وهما اي من الاشاعرة من يثلث القسمة كالقاضي الباقلاني وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق ما تبعا لغيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة كالقابضية للبصر المميزة للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم لانه عندهم من الاحوال مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة

المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء كالثابت والثابت وان لم يتحقق في نفسه فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون العدم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي قوله مثبتوا الحال منهم اي من المعتزلة قسموا فقالوا الكائن اي ماله الكون في الخارج ان استقل بالكاينية اي لا يكون كاينيته تبعا لكاينية امر اخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بالكاينية اي يكون كاينيته تبعا لكاينية امر اخر فهو الحال كالصفات قال الحكماء الخ اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروج عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الوجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب

والى ما يقبل العلام لذاته وهو الكمّ وقسموا الكمّ الى ما يكون في موضوع
اي محل يقوم ما حلّ فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو المحل
الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه
فان الهيولى محل للصورة وليست مقومة قال والمتكلمون الى اقول
والمتكلمون قسموا الوجود الخارجي الى ما لا اول له اي لا يكون مسبوقا
بالعدم اي لا يكون وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا
بالعدم وهو الحادث وقسموا الحادث الى متحيز اي ما له حيز وهو الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء وهو الجوهر والى حالّ في المتحيز وهو العرض والى
ما يقابل المتحيز والحالّ فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون
استحالوا وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا
لشاركه الباري تعالى في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم في الباري تعالى التركيب منهما وهو ممتنع وحجته
بان ما ذكرتم منقوض بالعوارض السلبية والاشتراك في العوارض
لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما في العوارض
مطلقا فلان البسائط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما فاذن
من العوارض مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيط فرضنا

سركان في سلب ما عداهما عنها قال الفصل الثاني الى آخره اقول
تصور الوجود بديهي لوجوه الاول ان الوجود المطلق جزء
من الوجود المتصور بديهة وهو الوجود المضاف
اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة بديهي فالوجود
بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي ان علم
بديهي بكنه ماهية وجوده بديهي ممنوع وان اراد به العلم بحصول
الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء
بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني التصديق الى اقول هذا
هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا
وتقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون موصوفا
بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود
والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور
وتصورهما مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي
يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكون من التصورات
الاولية جواد من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى
بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود

بديهي وهو المط واعترض عليه وقيل من التصديق ان كان
بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته
وان لم يكن بديهيا لم يفد المط لان السابق على التصديق البديهي
لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم الوجوه بديهيا فلنا نختار
ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقف على بداهة
العلم باجزائه فلا يلزم المط لا على حصول العلم بها اصلا حتى
لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء
بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى دليل ولقائل
ان يقول على اصل الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا
التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الحد باعتبار ما
لا على تصوره حقيقة واذا كان كذلك كان هذا التصديق موقوف
تصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما
بداهته لان كل شيء يجوز ان يتصور بوجه ما قال الثالث
الخ اقول الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا
ان الوجود بسيط لانه يمتنع تركبه من الموصوف به اي الوجود والا
يلزم ان يكون الشيء جزء من نفسه وهو ممتنع ويمتنع تركبه الموصوف
بنقيض الوجود والا يلزم ان يكون بنقيض الشيء جزء منه وهو ممتنع واذا امتنع

تركبه

تركبه من الوجود والعدم امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء
اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا
ولو كان بسيطا لا يحد لان الحد هو المركب دون البسيط
لا تعرف بكل لا شيء اعرف من الوجود بالاستواء وان كان
بالاستواء شيء اعرف من الوجود فلا يرسم لان الرسم لا يفيد
كنه الحقيقة لا تعرف واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون
تعريفه محالا فيكون بديهيا وهو نظر لانه لا يلزم من امتناع تعريف
الشيء بداهته قال الثالث كونه الخ اقول مفهوم الوجود وصف
مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو
الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات
دون مفهومها لانا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا
لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا
لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء
واجبا وجوهرا او عرضا عدم الجزم بوجوده اما على تقدير الاول
فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل
عند التردد في خصوصه وايضا ينقسم الوجود الى الواجب والجوهر

والوجود يقولها الوجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر
واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول
ضعيف لانا لا نجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما
نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون
مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال
العين اما باصرة واما فوارة ولقائل ان يقول مورد القسمة
لو كان مشتركا لفظيا لكانت القسمة استوائية لا عقلية وههنا
عقلية واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو العدم
المحض فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون
مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا لجواز ان لا يكون موجودا ولا معدوما بل متصفا بوجود بل بغيره
لكن الحصر العقلي غير باطل بديهة فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه
ورده ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم
السلب واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك لا يبطل الحصر
العقلي لو معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء
اما موجود بوجود خاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر

قال الثالث في كونه زائدا اقول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت
واجبة او ممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى
ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا
للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته
وفي الممكنات زائد عليها لنا ان مفهوم الوجود زائد على جميع الماهيات
اما في الممكنات فلان الوجود ليس ماهياتها لوجوه
الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني
والخارجي حتى يقوم البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس
الماهية وفيه نظر لانه ان اردتم بالشك في وجودها انا لا نتصور وجودها
الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين
له فمسلم ولكنه لا يلزم منه هذا المغايرة الماهية للوجود لصحة حصول
الوجود لها قلت لا شك في تصور الماهية مع الغفلة عن تصور
وجودها الذهني والخارجي لان حصول الشيء في العقل غير تصور حصوله
فيه وفيه نظر فانا لو سلمنا ذلك لكنه لا يلزم ان كل ماهية ممكنة هي
كذلك حتى يلزم مطلوبكم وهو المغايرة الكلية الثابتة للوجود الدالة
على ان الوجود ليس نفس الماهية الممكنة وهو ان الحقائق الممكنة
تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود
والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا كان الشيء قابلا لنقيضه

لنقيضه وملزوم فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر
لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان
يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا
الا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول الشيء لنقيضه
فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء
لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن المقبول
امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود
ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة مخالفة
بالحقيقة وغير مشتركة فالوجود مشترك والمشترك غير ما ليس
بمشترك فالوجود غير الماهية وهو نظر لانه مبني على ان مفهوم
الوجود مشترك وقد عرفت ما فيه واذا ثبت هذه الوجوه
فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا جزء منها والا لكان احد
الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول
تشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون
فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة فيكون لتلك الفصول
فصول موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر
لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا
الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه

لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج
في امتيازها عن الماهيات الى فصول ولقائل ان يقول هذا الجواز
مناف للغرض الاكون واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان
وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات
لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها معدومة
لقام الوجود بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قائما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي هي والماهية
من حيث هي هي ليست بمعدومة قال واما في الواجب فلوجوه
الاول اقول واما ان الوجود في الواجب زائد على الماهية فلوجوه الاول
ان وجوده ح لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته لو لم
لعلة غير ذاته لتجرد لا لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا
للتجرد وفي غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة وانه مح واذا كان تجرد وجود الواجب
لاجل علة الموجب لوجوده لا التجرد لكونه علة الوجوب اولى
والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا
في جوابه فالتجرد ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير
لذاته ح فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير له فيكون

ممكنا ثم نقول سلمنا ان المجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته
هو وجود الواجب قوله يلزم التساوي في لوازم الوجود الذي هو طبيعة
واحدة ونحن نقول لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود
الواجب ووجود الممكن بالتشكيك ولو كان مقولا بالتشكيك يكون
وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا ان الوجود
مقول بالتشكيك وان سلم يكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة بين وجود الواجب وبين وجود الممكن لو لم يمنع المساواة
فيكون بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخ اما ان يكون للوجود
بين الوجودين امر مشترك او لا يكون وان كان لزم التركيب
مما به الاختلاف ومما به الاشتراك ولو لم يكن لزم المباينة الكلية بين
وقد بان فسادهما لانا بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود
الواجب ووجود الممكن معنى ولو كان الوجودان متساويين في
تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك
لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكلامكم انما يتم
لو اقتضاها وفيه نظر يعرف بالتأمل وايضا لو سلم ان الوجود مقول
بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد
ان يكون من عوارضها او لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس

ماهيتها

ماهيتها او جزء من ماهيتها واما ما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية
او في جزوها وهو باطل ولما كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض
وجود الواجب ووجود الممكن وح فالموجودات ان تماثلت او
تجانست لزم المحال الذي ذكرناه وهو اما نفي اللوازم على تقدير
تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين
لان التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد
في الجنس كما سيجيء وان تباينت كان كل واحد من الوجودين
مخالفا لوجود الآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض
اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود
الواجب زائدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض له الوجود
وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه ما لزم من هذا الدليل الا ان
للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود ولا نزاع فيه بين الحكماء
وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية مغايرة لمفهوم الوجود
عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لزم من هذا الدليل فاعرف هذا فانه دقيق
غريب قال المصنف الى اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان
وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان يقال ان هذه الممكنات
اعني الواجب تع لو كان هو الوجود وحده من غير ماهية فالمبدا

اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس
الوجود لشاركه في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود
الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك
بين جميع وجود الواجب وبين وجودات الممكنات وهو مع ولو كان
الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزء من مبدأ الممكنات
فيكون مبدأ الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم
وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو لسائر
في تمام الماهية بل وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات
في الماهية اعني وجوده الخاص واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك فمم
وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود
الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم
المساواة في ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات قال قيل الخ اقول قيل على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون
المبدا نفس الوجود وقوله لو كان كذلك لشاركه في المبدائية كل وجود
قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده
عن الماهيات وسائر الوجودات للممكنات مقرنة لم يكن موثرة
لعدم شرط التاثير وهو التجرد فلا يلزم ان كل وجود يكون سببا للتاثير

الا ان الاثر تخلف عنه لعدم شرط يمكن حصوله وهو التجرد
لو مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم
ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لما بينا ان وجود الواجب
مباين لوجودات الممكنات الثالث الخ هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان
تعالى وجوده غير معلوم لا بنة او اسرا وذاته غير معلومة فوجوده
غير ذاته وهو باطل لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته
معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر
الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم احتج الحكماء الخ
احتج الحكماء على ان وجوده عين ماهيته بان وجوده لو زاد
على ماهيته لكان عارضا لماهيته واحتاج الى موصوفه الذي هو الماهية
وجوده فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن فلو كان ممكنا الى سبب
وذلك السبب ان كان سببا مغايرا لماهيته وهو ذاته يلزم ان يكون
ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة
على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل الوجود وننقل الكلام
الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مغايرا لماهيته اي غيره
ذاته يحتاج في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل واجب

عن اصحاب الحكماء بان سبب وجوده هو العلل المقارنة اعنى المادة والصورة
ولا يجب تقدمه على وجوده بالوجود فان ماهيات المركبات
علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة على وجودها بالوجود بل اجزاؤها
الماهية علة لقوامها يجب ان يتقدم اجزاء الماهية على
الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب
الحكماء وقد يظهر لك الفرق واضحا بين العلة الموجدة والقابلة فان الاولى
مفيد للوجود والمفيد للوجود لا بد وان يكون له الوجود بذاته والثانية
مستفيد للوجود والمستفيد للشيء لا بد له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل
الحاصل فان قلت لا نم ان المفيد للوجود لشيء لا بد وان يكون
له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره
واما لو افاد لنفسه فلا واو الاولى كون الشيء مرتين قلت الحاجة
الى العلة الموجدة على تقدير الفرض هو وجوده والمفروض ان
العلة الموجدة للوجود هو الماهية فيكون الماهية حينئذ مفيدة للوجود
فلابد ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور
ولا نم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا
بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الذهني
والخارجي قال وهو اتصاف الخ اقول هذا النوع يمكن ان يكون جوابا

السؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود
الواجب زائدا على ذاته ويسببه صفة قائمة بذات واجب الوجود
فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده ولا احتياج ذاته في وجوده
الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو ان حال اتصاف الشيء بالوجود
لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك
الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء
سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك
الصفة يلزم تقدم تلك على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا
تفريع على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته اما لو كان نفس
ماهيته فلا حاجة الى هذا والحق ان هذا انما يتم لاصحاب الحكماء
او تذنيب لهذا البحث فتى قسميه بالنوع نصف الرابع الخ
كما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقال
المعدوم ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا معنى قولهم
المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان متساويا للمنفي او اخص
منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم
ليس بثابت وهو المدعى فان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم الذي
تساوقا ولا عدا ما مصداقا الا الذي وقد بينه العام والخاص اعني من المعدوم

اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بثبوت الامور وعلى البعض
بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز ثبت له التميز وثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وهو المطلوب
الثانية ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي
وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو ظ
ولو كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا
للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا ولو كان
الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن
ثابت ضرورة وهو المطلوب واجيب عن احتجاج المعتزلة بان
الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والتركيبات
ونفس الوجود لوجه النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم
ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونعقل
امتياز بعضها عن بعض لو نعقل الامتياز بين شريك الاله
واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات
غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات
كانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم
بمثل هذا البيان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون

والنفي وهو باطل واذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا كان ثابتا والمعدوم
يقول على النفي اذا اعتقد بمساواة المعدوم اعم من المنفي فيصدق
المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف
واذا بطل كون المعدوم اعم من النفي تعين احد القسمين الاولين
ويلزم المط كما عرفت وهو باطل لانه ان اريد بالمعدوم المعدوم المطلق
فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا قوله لو كان
نفيا صرفا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يمتاز
الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله
في ضمن المعدوم الممكن سلمنا ان للمعدوم المطلق ثبوتا بوجه ما اي يكون
له ثبوت لو وجد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا
بعض المعدوم ثابت وهو لا يصح ان يكون كبرى في الشكل الاول
حجة المعتزلة الخ احتجت المعتزلة على ان المعدوم
حال العدم ثابت بحجتين فالاولى ان المعدوم لكونه معلوما
بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض كحركة المعدومات
التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا كالحركة التي اقدر عليها
دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا بعضه كالمشي
الى بيت الحبيب دون بعض كالمشي الى بيت الرقيب متميز

لو

ان يكون المركبات ثابتة في العدم مثل ما ذكر لكن ثبوتها فيه محال لان
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتصور
في العدم ضرورة وكذا يلزم وجودات هذه الماهيات مثل وجود ما في
الخارج متحققة في الخارج مثل ما ذكر مع ان تلك الوجودات غير متحققة في العدم
لمنافاة الوجود العدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت
بالنقوض الاربعة واجيب من الاصحاب الثاني بان الامكان والامتناع
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على سبيل ولو كان كذلك فلا يلزم
من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ضرورة الخامس
اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابوبكر
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا على
ذلك بحجتين الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات وليس
بموجود والا لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود فيزيد
وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة
زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واذا ثبت ان الوجود ليس
بموجود ولا معدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بمنافيه وهو العدم
واذا لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة موجودة

ولا معدومة

ولا معدومة قائمة بموجود وهو هو الحال فثبت القول به والثاني
ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه
في السوادية اي في خصوصية السواد وما به الاشتراك غير
ما به المخالفة فان وجد كل مما به الاشتراك وما به المخالفة كان احدهما
قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة
واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها على بعض واذا كان
احدهما قائما بالآخر لزم قيام المركب بعضها على بعض واذا كان احدهما
قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين له لو كان احدهما
او كلاهما جوهرا يلزم تركيب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه
مح كما ستذكره وان عدم كل مما به الاشتراك وما به المخالفة او عدم احدهما
لزم تركيب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع ولهذا
كان كل منهما لا يكون موجودا او لا معدوما فثبت القول بالحال وهو المطلوب
وفيه نظر لانه يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر الاستغناء فان
الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالآخر مع ان لاحدهما
افتقارا الى الآخر قطعا والجواب عن الاول الى ان قال الجواب عن
الاحتجاج الاول ان الوجود غير موصوف بالوجود لا بذلك
بل هو موصوف بعدم ذاته ولما عرض سائر الموجودات فهو سلبي والجواب

وجوده عارض للمهية بخلاف سائر الموصوفات ولا يتوهم انت
تقول ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير
عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عين ذاته لان القيد
السلبي لا يصح للتميز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان
اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود الا ان قيام
احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى ولا يلزم قيام العرض بالعرض
ولا الاستغناء او نقول احدهما قائم بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة
بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض
مطلق ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية بحسب العقل لا في الخارج
اذ وجود اللون في الخارج وجود السوادية اذ ليس شيء من اللونية
يغاير شيئا من السوادية فاذا كان كذلك فلو عدما او احدهما في
الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر وهو ان
التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا كان حكم العقل بالتركيب فيما
لا تركيب فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي النظر
نظر يعرف بالتامل قال العقيل الثالث الخ اعلم ان لكل شيء
حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها لا زائدا
كان او مفارقا ولنضرب لك مثلا لاي الانسان سيقول الاستاذ حيث

هي ليست لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس نفس
مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم يخل الانسانية عن صدق احدهما
عليها لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في ما يقابلها الاخر
بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث
هي هي تسمى المطلق وتسمى الماهية لا بشرط شيء فان اخذت الماهية
مع المشخصات واللواحق العارضة لها يسمى مخلوطا اي بالمشخصات
واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود
في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية لا بشرط شيء موجودة
لكونها جزءا من الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط
من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود موجود
فالماهية لا بشرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط التراكيب عن
المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق
وتسمى ايضا بشرط لا شيء معه من المشخصات واللواحق والمجرد
عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود في الخارج
متشخص وان كان يكون ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه
في العقل ايضا في العقل اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا
تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط

يتباينان بتباين الحصص تحت الجنس وهو المطلق فان المطلق
اعم منهما وينقسم ايضا او نقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات
فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكان الماهية
المطلقة جنس لهما وهما نوعان لما بينا كل منهما عن الاخر بفصل
وهو الاخذ مع المشخصات والاخذ مع حذفها وبما ذكرنا ان المجرد
يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا
مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا
بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود
موجود وانما قلنا ذلك لانه يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا
بين المخلوطات حادثة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات
انما الفاسد هو الاشياء المحسوسة وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون
لان احد المتباينين لا يكون جزء المباين الاخر قال الشارح اقول
البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان يكون بسيطة
وهي التي لا جزء لها واما ان يكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة خارجية
اي ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها
متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب عن البدن
والروح فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد
فناء
البدن

الذات وفي الاعراض كالبلث المركب عن الخطوط الثلاثة
فان وجود كل خط متميز عن وجود الاخر وفي هذا المثال نظر
او مركبة عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك في الجواهر
كالمعارفات مثل المعقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه
لابد لها من فصول تميز بعضها عن بعض فالمعقول مركبة من الجوهر
ومن فصول لها في العقل وفي الخارج بسيط ليس لها اجزاء متميزة بعضها
عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية
السواد وهي قابضية البصر حيث هي هي واما في الخارج فلا امتياز
الا ان اللونية وقابضية البصر ان كانا محسوسين كان الاحساس
بالسواد احساسا بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية
البصر وذلك باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند
الاجتماع محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو
معلول لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فالمركب
لا يكون هو السواد بل في ماهيته وفاعله لا نفس السواد الا ان
الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها عن بعض
وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا تطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء
الا ان يكون هذا الا ان كان بينها عموم وخصوص كالاحساس

اما اولا فلان قوله
وهو باطل ممنوع لم لا يجوز
ان يكون الامر كذلك
ان يكون الامور كذلك لكن
بشرط امتزاجهما لا يتميز بينهما
فتوهم ان هناك احساسا واحدا
منهما محسوسا واحدا كالبنفسج فان المحسوس
فيه جزآن احدهما مائي والاخر هوائي مع عدم
تمييز الحس بينهما واما ثانيا فلان قوله كان الاحساس
بالسواد اما احساسا باللونية او بقابضية البصر ممنوع
ايضا لجواز ان يكون احدهما محسوسا عند الانفراد ويحدث
عند الاجتماع هيئة محسوسة اخرى فلا يلزم ان يكون
الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية او بقابضية البصر
واما ثالثا فلانا لا نسلم انه ان حدث محسوس يلزم ان يكون عارضا
لهما وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المحسوس الحاصل هو مجموع الجنس
والفصل وهو ممنوع
فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بالانفراد ويكون مجموعهما
محسوسا حادثة ولا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما
التركيب في نفسها لا في فاعلها دقائقها اصلها

والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء
المتباينة اما متباينة كوحدات العشرة المتشابهة في الوحدة
او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة الاجزاء عقلية غير محسوسة كالسواد
والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء البدن فالاجزاء اما
ان تكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في شيء منها وهي اما حقيقية
اي لا تكون من الامور النسبية كما سبق مثاله في العشرة المركبة
من الوحدات او تكون اضافية باسرها كالاجزاء الاقرب فانه مركب
من القرب وزيادة القرب وكل منهما اضافي او تكون ممتزجة من الاجزاء
الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب
ومن النسب التي هي بين الاخشاب العشرة في حق ماهية السرير
واما ان تكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول
فانه وضع لامر شوهد يكون مبدأ لغيره ولا يكون له مبدأ قال فرع الحق
اقول هذا فرع لمباحث اقسام الماهية الاول هو ان الماهية البسيطة
البسائط غير مجعولة بجعل جاعل لانه لو كانت مجعولة لكانت محتاجة
الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة لان
المحوج الى السبب هو الامكان على شيئية والامكان اضافة يوصف للشيء
بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين والبسائط فيها شيئان والامكان

مركبات

مركبات ولا يعرض الامكان للبسائط قلت الامكان اعتبار عقلي يكفي
يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة الفرع
الثاني للماهية المركبة المركب ان قام بنفسه يستقل احد اجزائه اي يكون احد
اجزائه قائما بنفسه وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالجسم
المستقل وكالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان القائم بنفسه
والبياض لكونه حالا فيه وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع
اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر القائمتين
بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض اجزاء المركب وقام الاخر
بالبعض القائم بالغير كالحركة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو محلها
والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب القائم بنفسه كيف لا يكون
جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة
ولا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك
واجب فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين
الاجزاء كالجزء الصوري هنا وهو قائم ببعض الاجزاء وهو الارتباط
بينهما اعني تعلق البدن قائم بهما قال الثالث قيل
الفرع الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس والا فان يكون للفصل فلا يلزم الفصل الجنس وهو باطل

ايضا او لا يكون الجنس علة للفصل فيستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع

التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض

الاجزاء الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس

وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه في الجملة اي العلة الناقصة

سلمنا ان الجنس علة للفصل فهو كذلك يلزم الفصل الجنس فلما لا يجوز ان

يلزم من علة الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس الفصل وانما يلزم

ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يتوقف

الشيء الممتنع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة سلمنا ان كلا

من الجنس والفصل ليس بعلة للآخر قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا

لا نسلم ذلك لو لا يلزم من عدم علية احدهما للآخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء

مطلقا اي استغناء كل منهما عن الآخر لجواز ان يكون الفصل محتاجا الى الجنس

كالقوى النباتية القائمة بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة

للآخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الآخر ... لما فرغ

من مباحث الماهية شرع في الامور اللاحقة بها وهي التعينات لانا

عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي يجوز حملها

على كثيرين والشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالتشخص

مغاير للماهية فاذن في الشخص امر زائد على الماهية هو التشخص والتعين

ويدل على وجود التشخص والتعين امران اي يدل على كون التعين

الاول اما ثبوتيا امران ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون

التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف

لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم وجوده في الخارج

وجود التشخص لانه لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد

المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود في الخارج لو كان التعين امرا عدميا

لكان عدما لتعين او لغيره او كان عدما للآخر بل عدما للتعين

العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتعدد باطل واذا

كان التعين عدما لتعين آخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك

التعين الذي هو عدم ان كان ثبوتيا فظ وان كان عدميا يكون

هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو

للتعين مماثل للآخر لو حصل التعين حصول واحد فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى

ولقائل ان يمنع تماثل التعينات لو لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين

الشخص لم يحصل ... لان ضم الكلي الذي هو التعين الكلي

الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما قال الانسان العالم النوع الذي لكلم

... كذاي وقت كذا في يوم كذا في كل شركة وهو ظ او لانا لا نسلم ان اللاتعين

امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع

والا امتاع والصالم لا يجوز ان يكون علما لامر ثالث ولقائل ان يقول
ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا لا عدميا
ودفعه ظاهر وان كان امرا موجودا فلا شك يكون متعينا فيكون
موصوفا بالتعين والشيء لا يكون موصوفا بعدمه قال ذا انكر المتكلمون
اى انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين
بوجوه الاول لو زاد على الماهية لساوى كل امر لو التعين فى التعين
لانه ماهية مشتركة بين افراده مقولة عليها وغايرت تلك الافراد
بعضها عن البعض بتعين اخر فللتعين تعين اخر والكلام فيه كالكلام
فى الاول ولزم التسلسل واجيب بان التعين مقول على افراده قول العرض
كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك وان التعينات متمايزة
بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين
لو زاد على الماهية فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعى تميز الحصة
عن غيرها اى يتوقف على تميز الحصة عن غيرها ~~اى يتوقف على تميز~~
~~الحصة عن غيرها~~ الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين بهذه الحصة لان تميز الحصص غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل
باختصاص الفصول بحصص الاجناس اى لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص

الفصول

الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل
فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الجد بهذا التعين
يقتضى تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله فلا يلزم الدور الثالث ان التعين
لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضياف التشخص الى الماهية يستدعى
وجود الماهية قبل لحوق التعين اما ان يقتضى تعينا اخر ونقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضى تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون
التعين فلا يلزم التسلسل ولا الخ واما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين
متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع قال فرع الخ اقول هذا فرع على كون
التعين امرا وجوديا زائدا قال الحكماء والماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها فى شخصها ولو تعددت الاشخاص كان لكل منها
تعين لا يوجد الا فيه ضرورة فيلزم ان تكون الماهية مستلزمة للتعينات
المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع التخالف بين لوازم
الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها بموادها واعراض تكتنف بموادها
من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الى غير ذلك
لان تعلل تشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية
الى الجميع اسنادها على السوية فلو اقتضى اختصاصه بتعين لتشخص دون غيره
لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل وبالحال فى المتقين محال لان الحال متاخر

من الحل والعل سلامة يعلل بحل النفس وبهو المولد واعراضها المكتنفة
بها كما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المولد فيتسلسل عليه لا يجوز ان يكون
تشخص الماهية معللاً بتشخص المولد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل
بحقايقها لم يتعدد لتحكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر
نوعها في الشخص والا اى وان تعلل تشخص موادها وعوارضها فلمولد
مولد او فتسلسلت المولد والحق يعلل تشخص افراد الماهية الى
ارادة الفاعل المختار كما سيجيء فانه تعالى اقتضى اختصاص كل مادة بتشخص
مناسب لها قال الفصل الرابع الخ اقول الفصل الرابع في الوجوب
والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في ان
هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلوجهين الاول انهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية
لكان نسبة وجود الوجوب الى الماهية بالوجوب ونسبة وجود الامكان
الى الماهية بالامكان والا فيكون نسبة وجود الوجوب الى الماهية بالامكان
ونسبة وجود الامكان الى الماهية بالوجوب وح يكون الوجوب
ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب
الموصوف بالامكان ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب
وهو مح فثبت ان نسبة وجود الوجوب الى الماهية بالوجوب ونسبة وجود الامكان

الماهية

الى الماهية بالامكان وح ينتقل الكلام الى اثبات وجود وجوب الوجوب
الى الماهية بالوجوب ونسبة وجود امكان الامكان الى الماهية بالامكان
فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي
هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاق الشيء الوجود لذاته ولا اقتضاء
الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي
هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات
على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق
على وجود الواجب لان ما لا يقتضي الوجود اى لا يستحقه لا يحصل
له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على
الايجاد لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود
والايجاد سابق على وجود الممكن وهو ظ فالامكان سابق على
وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة
على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب
ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف مح لان ثبوت
الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر لان الوجوب
ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان ان
كان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل

فوق للماهية وان كان المراد به الجنة فهو ليس بمحوج الى السبب

وليس بسابق على الاحاد لكونه من نواعي الوجود لكونه نسبة

بينه وبين الماهية قال مثل الجواب مثل على الدليلين على سبيل

المعارضة بان الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي

هو عدمي لكونه محمولا على العدميات فيكونان وجوديين لان نقيض

العدمي وجودي مردود فلنا نقيض ما يكون عدما للموجود

يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب ليس

نقيضا لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما

نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل من

الاعتبارات العقلية قال واما الحدوث الى قوله واما القدم والحدوث

من الاعتبارات العقلية فلانا لو وجدا في الخارج لقدم القدم وحدث

الحدوث والا لحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القديم حادثا

لاتصافه بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ويكون الحادث

قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم وكلاهما محال

ولو قدم القدم وحدث الحدوث ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث

الحدوث ولزم التسلسل قال الثاني الى قوله البحث الثاني في احكام

الوجوب لذاته وفيه مباحث الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب

لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لغيره لوجب

ارتفاعه بارتفاع الغير وح لا يكون واجبا لذاته لان الواجب لذاته هو

الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان

الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب

الى الاجزاء المغايرة لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لاحتاج

المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب

لذاته مركبا لاحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه باطل

الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا

كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا لانه لو كان زائدا

على الذات ح لاحتاج الى الذات التي هو غيره لكونه خارجا عن الذات

فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل على

هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات و

بين الوجود فيتاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة فيزيد على الذات

لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك الشيء وهو المتقدم عليه

ينافي الفرض لانا بمعنى كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه امرا

ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية كما سيجيء الرابع من احكام الوجوب

بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون

في الوجود موجودان واجبا الوجود وسلك عدم كون اشتراك
الوجوب لذاته بين شيئين في الالهيات في اثبات وحدانيته
قال فالواحد الخ اقول يمكن ان يكون اشارة الى جواب سؤال
مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين
لكونه واقعا لان صفات الواجب تع كلها واجبة والا لامكن زوالها
عن ذاته واذن فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وصفاته فيبطل
قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات
واجب الوجود لو اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات
وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات ولا يمكن زوالها نظرا
الى الذات قال الثالث اقول البحث الثالث في احكام الامكان وهي
اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر
انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف
العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح من
غير مرجح بداهة فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا
لكان عند العقل مثل سائر البديهيات كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان لكن لو اعرضناه على العقل لم نجده في سائر البديهيات
وتحقق التفاوت يدل على تطرق الاحتمال عليه قلنا الفرق بين امتناع

الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من
البديهيات عند العقل انما هو للالف بهذه البديهيات والاستيناس
بها وذلك لا يقدح في بداهتها قال وسل الخ اقول قيل على الدليل
الاول ان الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية
لكانت ممكنة لانها صفة الممكن لو يقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت
ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينتقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل
وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف
بالحاجة التي هي نسبة الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج
لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني على وجود
الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم صفة
على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية فلا يكون لها
علة لان الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية
لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر
فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى
المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فيكون لها مؤثرية
اخرى وينتقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية
عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من المؤثر وجود الممكن ضرورة

وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد

للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو ممتنع وحال العدم يكون

ايجاد الشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول وجوده

حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل

امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي

محض فلا يكون اثر المؤثر قال واجيب اقول واجيب عن الشك

الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية

بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا تكون ذات الممكن

محتاجا وذات المؤثر مؤثرا او لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا

ان يكون موصوفه او اعدميا وهم لم لا يقولوا ان الممكن

لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست

معللة بامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما قالوا

ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يعد من المؤثر

بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول

لو ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية

ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا

لان عند الشيخ ابي علي لا فرق بين ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين

وبينه قولنا حاجة موثرية علامة فبطل ما ذكرتم او يكون الجواب
منع صحة قول الشيخ لان ما ذكرتم وعن الثالث ان الاولى ان التاثير
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان وجود المؤثر يحصل وجود
الاثر وح سقط ما ذكرتم من الترديد وهو ظاهر لانه ان اريد
بالاستتباع صدور وجود الاثر عنه اولا فلا نسلم عن الضرورة
فالشك باق بحاله وان اريد امرا منفكا عنه الصدور فلا نسلم بان التاثير
لغو واصطلاح احسن الجواب عن الشكوك الثلثة ما ورد احد وهو ان
شيئا ما مؤثر في شيء او ان شيئا ما محتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل
التشكيك وهو ظاهر لوجود دعوى بداهة الشيء لا يكفي في بداهته
وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال
لان الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان
جاز ان يكون العدم اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير
في بحث الخ وعدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال اي الشك
الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث جزءا او شرطا
حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك
لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن الصفة
عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير

مساو من الخاصة بل الراسب ولا يكون علة الخاصة ولابد

من عليها ولا شرطا لتاثير علتها فلا تكون هذه الامور متقدمة على الخاصة

قال السادس لا يكون الح اقول الحكم السادس من احكام الامكان ان

الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود او العدم اولى

به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه اي عند حصول

الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح

بسبب [illegible] تلك الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك

السبب فلا تكون تلك الاولوية كافية او بطل السبب فيلزم ترجيح

المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان

الطرف الاول اولى به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن

ممكنا قال الثالث الممكن الح اقول الحكم الثالث من احكام الامكان

ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن موثره اي ما لم يجب صدوره

عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة

امكن ان يتخلف عن التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان

التخلف يكون ممتنعا لان امكان المحال محال وذلك التعين اعني

تعين صدور الممكن عن موثره هو الوجوب السابق واذا وجد الممكن

فحال وجوده لا يمكن العدم والا لزم الجمع بين النقيضين وهو المحال

يكون

يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة

بشرط المحمول ايضا فالوجوبان عارضان للممكن لا منه وذلك لان السابق

عارض له بالنظر الى علته التامة واللاحق بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان

ما ان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع الممكن الح

اقول الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج

الى الموثر حالة البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج الى الموثر باق

حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا

واما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري

والا لجاز ان ينفك عنه وينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس

بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان

ثبوت الامكان [illegible] بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى السبب

فيتوقف حصوله [illegible] تاثير الموثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء

ما لم يكن ممكنا امتنع ان يوثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على

نفسه [illegible] الممكن حالة البقاء مستغن عن الموثر فتاثير الموثر

ان كان في امر حاصل له يلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة

الى الموثر انما يكون للتجدد دون الباقي فيلزم المدعى قلنا الاثر

ودوام الاثر [illegible] تحصيل الحاصل ولا اطلاق [illegible]

وجود الشيء مسبوقاً بعدمه سبقاً زمانياً ويسمى حدوثاً زمانياً
وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره ويسمى حدوثاً ذاتياً
ويتقدم ايضاً بحسب هذين المعنيين لمعنوي الحدوث احدهما حصول
الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعاً في زمان سابق على ذلك الحصول
والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث
بمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة اعني المحل اعم
من ان يكون هيولى او موضوعاً وتقدم مدة اعني الزمان اما الاول
وهو تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبل الحدث
والا يلزم الانقلاب من الواجب الذاتي والامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل هذا الحدث يقوم به الامكان
وذلك المحل هو المادة فعلم بان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني
وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده هذه القبلية ليست
بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر
وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف
من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم بان الحادث
مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث

قال الرابع في القدم الخ اقول البحث الرابع في القدم والقدم ينافي الفاعل في
الموصوف به اعني القديم لان ما يؤثر الفاعل المختار فيه مسبوق بالقصد الى
ومقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود
ح ولو كان مقارناً لعدم الاثر فيكون ما يؤثر الفاعل فيه مسبوقاً
بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديماً لان القديم ما لا يسبق
بحث والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع مع اعتقادهم
انه ح موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم
جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب
ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة
وان انكروا قدم صفاته لكنهم قالوا في المعنى لانهم اثبتوا مع الله تعالى
في الازل احوالاً خمسة للاول الساوية الوجودية والحيية والعالمية
والقادرية والالهية وهذه الخامسة حالة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال
الاحوال الاربع مميزة لذاته عن غيره فعلى هذا يكون القدم امورا
بغيره ولقائل ان يقول نفي الاحوال مطلقاً اولى لجمع المعرفة ومع ذلك
في ان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قدماً واعلم
ان الصانع هو القدم لانه بعض الحدوث وعلم تفسيره بتفسير الحدوث
قال الخامس في الحدوث الخ اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون

سبوق بمادة بان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا يستدعي
محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق
بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد
يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات
لعدم اجتماعهما ولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان
لا يكون له زمان قال الفصل الخامس الخ اقول الفصل الخامس في الوحدة
والكثرة وفي هذا الفصل مباحث الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة
هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ويندرج تحتها
ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالكاتب
والكثرة ما تقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر لانه يوجب ذلك ان
يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات واحدة اذ يصدق عليها هذا
التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثرة من حيث
هي كثرة موجودة وانسان اي ماهية ومن حيث انه كثرة ليس بواحد
لامتناع ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة
مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر لانه ان كان
المراد بقوله الكثرة من حيث هي جهة الوجود ممنوع وان اراد به ان الكلي
الطبيعي للكثرة موجود فمسلم لكن لا نم كذب قولنا الوحدة ثابتة في الخارج

من الوا

من الواحد الموجود في الخارج وجه الوجود موجود في الخارج وفيه
ما مر في العقل ولان الوحدة لو كانت عدمية الكثرة لامتناع ان
يكون عدما فلو كانت عدما لما او وان كان الوحدة عبارة عن عدم
الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان
اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو ممنوع لوجوب ان يكون احد النقيضين
وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية والكثرة عبارة عن مجموع
الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نم ذلك
لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميين كالعمى واللاعمى وعوض
هذا الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست
امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة
في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة
بخصوصيات مخصوصة كل واحدة منها يكون زائدة على ماهيتها النوعية
فتلك الخصوصيات هي وحدات او فيكون للوحدات وحدات
وينتقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل لقائل ان يقول
ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم
التسلسل والحق عند المص ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الخارج قال فرع الوحدة الخ اقول هذا فرع على تحقيق
الوحدة والكثرة ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان يحقق
ان التقابل بينهما على انحاء التقابل والحق انه ليس كذلك لان اقسام

العقابل لو اعرفت هذا فنقول ان الوحدة لا تقابل الكثرة
بحسب الذات لو ليس احديهما عدم الاخرى والا امتنع الجمع
بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة
لوجوب ذلك فيهما ولا ضدا الاخرى ولا متضايفا لتقوم الكثرة
بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين او احد المتضايفين بالاخر
فلا تقابل بينهما بالتضاد والتضايف ايضا ولو ليس بينهما تقابل
باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار
اقسام التقابل في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احديهما متقابلة
للاخرى بكون الوحدة مكيال الكثرة لو الكثرة انما تعد بالواحد
وكون الوحدة مكيالا والكثرة مكيلا اضافة عرضت للوحدة والتقابل
بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما

قال البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد

المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على
كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء
كثيرا وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس
ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولا على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو فهو الواحد كافراد الانسان المتحدة في ماهيته

وان كانت

وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت
مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة في جنسه
او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته
كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة
عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض واحد بالمحمول كاتحاد
القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع
كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وهم
وظ لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة داخل في الذي هو من اقسام الواحد
بالعرض ولم يتعرض المص له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة وان كان له مفهوم
سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلا للاشارة
الحسية فهو النقطة او لا يكون ذات وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال
سواء قبل القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط والاول وان لم
تتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كبدن الحيوان وقد يقال الواحد
بالاتصال لكل مقدارين بينهما حد مشترك كضلعي الزاوية المسطحة

بها او ككل عداد من يتلازم طرفاهما بلا واسطة بلوم من ي كل احدهما
وكالاولى كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض اقول قال واما الحمل

اقول هذا تقسيم للواحد بنوع اخر وهو ان مقابل الواحد ان حصل له جميع ما يمكن
له هو الواحد التام وان لم يحصل له هو الواحد الغير التام والواحد
التام اما طبعي او وضعي او صناعي فالطبعي كاليد والوضعي كالدرهم
الواحد والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد
الفرس والانسان في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض
ان كان في الكم كاتحاد ذراع خشب وذراع من ثوب في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار
الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض
والهواء في الكرة يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو
ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك يسمى موازاة وان كان في
الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف يسمى مطابقة قال
البحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين فرضناهما متغايرين
وقال مشايخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل

كل واحد

كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالاخر
صح ممكن الانفكاك احدهما عن الاخر كالانسان والفرس فهما غيران
وان لم يكن كذلك وان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف
وان استقل ولكن لم يمكن الانفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار
فكل وجزؤه ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخنا اهل السنة الصفة
مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما
انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح فيخص التسامي في الغيرين والصفة
والموصوف والكل والجزء وهو باطل لان صفتي الذات بين المتغايرين
كالسواد لجسم والابيض للاخر ليسا بغيرين لان كل واحد منها
ليست مستقلة بالذات والحقيقة ولا بصفة وموصوف لان من شرط
الصفة والموصوف حمل احدهما على الاخر وهو منتف هنا ولا جزء وكل
لا نفكاك احدهما عن الاخر فبطل الحصر وفي هذا نظر وعلى الاصطلاح
الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين يشتركان في تمام
الماهية وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا
في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان متساويان ان صدق كل
منهما على ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فان كل واحد منهما

عن الآخر فمتباينان كالابوة والابنوة فان كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل
الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى الاكمه والذي
صادقا والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر ذلك وجود
الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة
الى الامرد لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب
وايجاب كزيد كاتب وليس بكاتب وفي دليل حصر المتقابلات في الاربع
الاكور [illegible] عدم ما يكون عدميين كالعمى واللاعمى فتمثيل السواد
حيث انه ضد البياض من قبيل التضايف لو الضد [illegible] الامور النسبية
فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا التضاد من حيثية السواد اي حيثية
كونه ضد البياض لا نفس السواد من حيث هو مضايف للبياض
وتمثيل التقابل من حيث انه تقابل مندرج تحت التضايف لان المتقابل انما
يتحقق بين الشيئين فكيف يكون التضايف مندرجا تحته كما ذكرتم والا لزم
ان يصير الاخص من الشيء اعم منه قلنا المقابل عبارة عن ذات عرض لها
التقابل فهنا شيئان احدهما ما صدق عليه المقابل اعني الذات
للمتقابل الثاني نفس التقابل والتضايف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل
اعني الذات وحده وموانع التضايف لصدقه على الضد والايجاب والسلب

تصدق على كل ما يصدق عليه الآخر ومنها ... ان صدق احدهما على بعض
ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فالآخر هو الاعم مطلقا
كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان
والحيوان صادق على افراد الانسان والا اي وان لم يصدق
الآخر على جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الآخر من
وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على
بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق
عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في
زمان واحد فقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان
المتقابلان اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع
واحد لكونهما ليسا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة
احتراز عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلان
اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين
وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل انسان صحيح في وقت
ومريض في آخر فان [illegible] وجوديين وامكن تعقل احدهما عن الآخر
فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول

وهو ايضا على قسمين حقيقي ومشهوري لانه اعتبر فيه قبول ذلك القابل للامر الوجودي واستعداده للاتصاف به بحسب شخصه وقتا ما سواء كان في وقت الاتصاف بالعدم كعدم اللحية من الاثط او في وقت اخر كعدم اللحية عن الطفل او بحسب نوعه او بحسب جنسه وهو الملكة والعدم الحقيقيان وان اعتبر فيه قبول ذلك القابل له في وقت معين وهو الوقت الذي يمكن حصول الوجودي فيه كعدم اللحية عن الاثط وهو الملكة والعدم المشهوريان فالملكة بحسب التحقيق وجودي بالنسبة الى موضوع يكون طبيعة ذلك الشخصية او النوعية او الجنسية قابلة له والعدم بحسبها عدم تلك الملكة بالنسبة الى قابلها والملكة بحسب الشهرة ما توجد في موضوع في وقت امكان حصولها فيه والعدم بحسبها انعدامها عنه في وقت امكانها واعلم ان كلا من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد لان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري

ايضا والذي تحت المضاف اما التقابل ~~المضاف~~ اما التقابل فقسم اوكلاهما

اعني الذات مع التقابل لا الذات وحدها حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء

اعم منه قال فرع الاول الخ اقول هذا فرع على المباحث المتقدمة الاول المتلازمان

لا يجتمعان في محل واحد بحسب العوارض ايضا كما انه بحسب الماهية لان نسبة

جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يوجد

عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر ولو وجد لاحدهما دون الاخر ليس

اولى من العكس فلو كان كذلك فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المتلازمان

متقابلين قال الثاني الخ اقول النوع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب

لان كل واحد من المتضادين والمتضايفين انما تقابل الاخر لاجل ان وجود الاخر

مستلزم لعدم مثلا السواد انما تقابل البياض لاستلزام البياض عدم

السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب

والابوة انما تقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم

اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم

وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات

واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة لظهور استلزام احدهما عدم

الاخر وكل قال الثالث السلب الخ اقول النوع الثالث السلب والايجاب

لا يصدقان

لا تصدقان ولا تكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية ولا المتضادان

فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالمتوافقات المتولدة من امتزاج الاجزاء

اولا والصدقان يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن

اسود ولا ابيض ويكذبان بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء عبر باسم محصل

كالفاترة فانه اسم للماء الخالي عن كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم

بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب

خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال

عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع

مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا او لا اعمى ويكذبان بسبب عدم

استعداد الموضوع للملكة بحسب شخصه او نوعه كالسواد فانه لا يقال

انه بصير او اعمى قال الرابع الخ اقول النوع الرابع المتضادان يقال انهما

طرفا وعكسا اي يكون كل منهما مستلزما لعدم الاخر ورفع كل منهما

مستلزما لرفع الاخر والصدقان قد يلزمان المحل على البدل اي يكون

احدهما لا بعينه لازما للمحل متعاقبا على المحل كالصحة والمرض

على ان لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة

والوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليستا متعاقبتين لان

المشهور انه لا بد ان يتوسط بينهما كل حركتين صاعدة وهابطة

سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج قال الحكماء اقول النوع الخامس الاستواء ودل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين او بين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخران تحت جنس واحد وهو اللون وكذا الاستواء دل على ان المتباينين لا تضاد بينهما بما هي واحد وفي هذا افراط فان الحركة الى الوسط والسكون امران متباينان تضادا بما هي واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف المصنف الآن قال الفصل السادس اقول الفصل السادس في العلة والمعلول وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا للشيء او لا يكون والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهي المادة وتسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او هو ثراي مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية وهو الذي اوجب للفاعل ايجاد المعلول كالنجار ما لم يتصور فائدة وجود السرير لم يوجد وفي الحصر نظر قال العلل اقول البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف

عليه وجود الشيء لا اذا وجب بمعلول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة واقلها ان يفرض اثنان والا لاستغنى المعلول بتلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلتان فلو فرض احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة فيستغني بهذه العلة عن العلة الثانية حين فرضها فيستغني العلة عن العلة الثانية وكذا يجب صدوره عن العلة الثانية فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد البياض تماثل مضادة البياض للسواد مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض وهما مختلفتان وفيه نظر والمركب قد تتعدد اثاره اي يجوز ان يصدر عنه اثار مختلفة كالاثار الصادرة عن الانسان وكذا البسيط قد تتعدد اثاره ان تعددت الآلات كالنفس الناطقة فانه يصدر عنها اثار مختلفة وكذا اذا بحسب الاعضاء التي هي الآلات او تعدد الموثر كالعقل الفعال فانه يصدر عنه اثار مختلفة في الكائنات والقوابل وان لم يتعدد الآلات ولا القوابل فمنع تعدد اثار البسيط مذهب الحكماء وعكسوا

ما به لو صدر عن البسيط اثران مصدرية هذا غير مصدرية ذاك
اى مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز
ان يُعقل احد المفهومين دون الآخر فان دخل هذان المفهومان
او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة

ان خرج كل
واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط
لو اللوازم معلولات الملزومات ونحن نعود الكلام في ان مفهوم
كون البسيط مصدرا لاحد الاثرين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم
الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية من
الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات
وهي غير متحققة في الخارج كما سيجيء فلا يرد فيه التقسيم المذكور ومن
متمسك الحكماء ان الجسمية تقتضي التحيز اى الحصول في المكان
وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها والاول
غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لاثرين فبطل قول الحكماء
واما قال قبول الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية
لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل ذكره واجاب الحكماء

من هذه المعارضة بالمنع ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من
المادة والصورة ولو كان مركبة فلابد نقضا قال
الثالث الى اقول البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه
ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا نفس ذاته
كاليبوسة للنار فان نفس ذات النار لا يتوقف عليها بل تاثير
النار فيما تماسه يتوقف عليها قال الرابع الى اقول البحث الرابع
في ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لان القابل من حيث
انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث
هو فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المعلول بالوجوب فلا يكون قابلا
فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا واحدهما مصدر الآخر بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا في الجواب عن الاول انه لا يلزم
الا ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء قابلا وفاعلا لو اعتبار
القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما
وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس محل لو عدم
استلزام الشيء او باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر

واما المحال استلزام الشيء وعدم استلزامه باعتبار واحد لاجل
ما ذكرنا فيصل بعد القابل الى المقبول بالامكان العام الذي
لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني بمثل القول
في ان البسيط لا يتعدد ذاته وقد سبق قال الباب الثاني
في الاعراض اقول هذا الباب للنظر في مباحث الاعراض وفي هذا
الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي
المباحث التي لا تختص بنوع منها وفي تقسيمه الاول في قوله
اجناس الاعراض المشهورة انحصار الاعراض في المقولات
التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته احترز بقوله
لذاته وسيجيء تفاصيله في الفصل التالي لهذا الفصل حيث نبين
اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة
لذاته فلا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض
النسبية واعلم ان المصنف والسمرقندي قد غفلا عن قيد
يجب ان يذكر في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته
وهو قولنا واللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو مهم منها
وثالثها الاين وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في المكان

احد اعراض النسبة وانما لم يذكر مثال الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه
ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الخسوف في وقت
معين كذا في الزمان احترز عن الاين وخامسها الوضع وهي الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة اي يكون بحيث
تتخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب
والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا
بسبب نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض احتراز عن الهيئة
التي لا تحصل بسبب هذه النسبة كسائر الاعراض وقولنا والى الامور
الخارجة عنه [illegible] وسادسها الاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة
فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس وقولنا بالقياس
الى نسبة اخرى يخرج سائر الاعراض وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو
الهيئة الحاصلة بسبب شيء يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه
هيئة حاصلة للشيء بسبب احاطة العمامة والقميص
فان كلها محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله [illegible]
ما يحيط به ولا ينتقل بانتقاله كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا
ينتقل بانتقاله احترازا عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان [illegible]

لا معال لها الكل في هذا الاصطلاح وثانيها ان يفعل وهو كون الشيء

مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وثالثها ان ينفعل وهو كون

الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انما

اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل

والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما قطع شيئا

فانقطع وتم كما يقال لمن ارتفع وتم هذا القطع عنه وكذا

يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله واما ان يفعل

وان ينفعل فلا يقالان على الشيء الا حال تأثيره في غيره وتأثره

عن غيره وهذا الكلام لا وجه له لا بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح

الا بتحمل وهو دلالة الفعل على التجدد دون المصدر وانما قال المص

المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض

فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان من المذاهب

الغير المشهورة ان المقولات تنحصر في ثلث في الكم والكيف والاضافة

قال المص واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات

وانت تعلم انه انما يلزم خروجها عنها لو انحصر الكيف بما ذكرنا اما

لو انحصر بما ذكره المؤلف لم يلزم خروجهما عنها لما ذكرنا وان

جنسية هذه المقولات لما تقع غير معلومة لاحتمال ان يكون

كل واحد من هذه المقولات او بعضها مقولا عرضيا وان العرض ليس

جنسا لهذه المقولات لان عرضية المقولات منفرة الى البيانات وفيه نظر لان ذاتي الشيء

فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات ذاتيا لها وذاتي الشيء لا

لا يحتاج الى البرهان قال الثاني الى قول البحث الثامن المباحث المشتركة من جميع

الاعراض امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال على الاعراض

جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض محتاج الى علة

بناء على ان التشخص امر ثبوتي زائد فتشخص افرادها ليس لنفس

ماهياتها ولا لشيء من لوازم تلك الماهيات والا لانحصار الاعراض

في الاشخاص اي لا يوجد في كل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد

لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص

ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها لان حلول

تلك العوارض فيها متوقف على تعينها وتشخصها لان الشيء ما لم

يتشخص لم تحل فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض

لزم الدور ولما بطل هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد

لمحالها فلا ينتقل تلك المحال لانه لو فارقت المحال بطل عنها تشخصها

فلا يبقى تلك الاعراض موجودة ولقائل ان يمنع الحصر

لجواز ان يكون العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق

الى الجميع على السواء فلا يكون علة تشخص فرد معين والا

لزم الترجيح بلا مرجح قلنا ممنوع لجواز ان تكون اسوادات
تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة وان سلم توقف
حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس
حلول تلك العوارض فلا ينافي عن الحلول قوله بخلاف الجسم اشارة
الى جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال ما ذكرتم من الدليل
يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد
الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم
في اشخاص ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض
على تعينها بل هو لمحلها فلا ينتقل افراد الجسم عن محالها لكن انتقال
افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل
وتقرير الجواب ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان
علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل
الماهية فاحتياج الجسم ليس في تشخصه بل في تحيزه وهو حاصل
باعتبار الجسم من تلك الثالث الى اخره اقول البحث الثالث
من المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض بالعرض منع
المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام
العرض بشيء هو حصول شيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك
الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول

عرض

عرض في حيز تبعا لحصول عرض اخر فوجب ان يكون المتبوع في الحيز وحاصل ان
لا يكون الا جوهرا لان الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك
ضعيف لانا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص
الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها تختصه بالحركة ناعتة لها
فيقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم
انا نحكم على صفات الله تعالى بانها قائمة بذاته مع استحالة تحيزه تعالى وان سلم
ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل
العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز
بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد ايضا حاصل
في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز
قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء صفتان قائمتان
بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض لقوة الدليل
على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت بها
هو الحركة دون الجسم لو يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم
وفيه نظر لو ذلك انما يلزم ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص
الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا قال الرابع الى
اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض

مع السبح او الحس لا سوى بقاء الاعراض فتمسكي بهذا المطلوب

للدليل الاول ان البقاء عرض بذات الباقي فلا يقوم بالوصف والا لما

ان الوصف لو بقي لامتنع زواله لان الوصف لا يزول لنفسه اي لا يكون

ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل

ممكنا لوجوده فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان ينقلب

الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل

اي يكون سبب زوال الوصف طريان الضد على المحل لان وجود الضد

الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو يعلل عدم

الاول بوجود الضد الطاري يلزم الدور ايضا لو تعدي كزوال

شرط فان شرط الوصف هو الجوهر بان يقول عدمه لا يكون لا وجودي

ولا لعدمي لان عدم يكون لانتفاء شرطه وذلك الشرط ان

وصاً يلزم الدور وامح وان كان جوهرا كان عدمه ايضا

مشروطا بجوهر وذلك يستلزم انتفاء كل جوهر جوهر اولا الى

نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على السق الاول

من الترديد لا اقتصاره على لزوم الدور وعلم توضيح لزوم التسلسل

ولا يزول لفاعل بالاختيار كما قال الذي يعده لان الفاعل بالاختيار

لا بد له من اثر وجودي والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا الدليل الاول لا معدما

وقد فرضناه

و قد فرضناه معدوما حتى نعلم بان الوصف لو بقي لامتنع زواله لكنه

لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واحسن

الدليل الاول يمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض قائم بذات

الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز قيام الوصف بالوصف وما ذكرتم

لبيانه فقد تبين ضعفه واحسن من الدليل الثاني بان عدم الوصف

بتقدير ذات الوصف بعد ازمنة اي بعد عدمه في زمان معين بعد

ان يمنع ارمنة كثيرة وبهذا كما قلتم ان الوصف حادث في الزمان الاول

ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الازمان يشترك

بان يقول زوال الوصف محال لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر موجب

وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا الفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم

فان عدم الوصف بنقيضه مؤثر مبائن عن محله اي لا نسلم ان المؤثر

موجبا وجوديا يكون طاريا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا

مباينا عن محله لا طاريا على المحل او بان عدم الوصف بنقيضه انتفاء

شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا او اختصاص شرط الوصف

في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض

عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز

بقاؤها كالحركات والاصوات ولو كان كذلك لم يجز ان

ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها
ينعدم الباقي لزوال شرطه ولا نسلم ان شرط الجوهر لو كان هو الوضع
يلزم الدور لجواز ان يكون الوضع الذي هو شرط الجوهر غير
الوضع الذي هو مشروط او بان عدم الوضع يقتضيه فاعل
قوله لا بد له من اثر موجود فلما لا يجوز ان يكون اثره منحصرا
اي يكون اثره نفس الاعدام وقد يتمسك النظام بهذا الدليل الذي
ذكرناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس في البحث
الخامس من الابحاث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام الوضع الواحد
بمحلين منقول لو جاز قيام الوضع الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في
المكانين اي لو جاز في العقل ان يكون الوضع الحال في هذا المحل
الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال
في ذلك المكان والتالي باطل بديهة فكذا المقدم وضعف الربط لو قياس الاعراض
في الحلول في الحال غير معقول لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع
الوضعين في محل واحد قياسا على محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين
في مكان واحد لكن يصح اجتماع الوضعين في محل واحد بالاتفاق كالسواد
والحركة وايضا لو جاز قيام الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون

سواد واحد قائما بمحلين والتالي باطل فالمقدم مثله وضعف الربط لو القائل
لجواز قيام الوضع الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا
لو جاز قيام الوضع الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على
شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض
هو المحل كما مر في باب امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع
علتين مستقلتين على شخص واحد محال لما مر في بحث العلل والمعلول
فلا يجوز قيام الوضع الواحد بمحلين وفيه ما عرفته وزعم جمع من
الاوائل ان الاضافات المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب
عرض لا فرد وشوهد بها لان المتضايفين لا بد لهما من رابطة
تربط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون عين القائم
بالآخر والا كان كل منهما منقطعا عن الآخر وهو يصح بكون الوضع
الواحد قائما بمحلين وهو باطل لجواز ان يكون احدهما غير الآخر
امتناع الانقطاع لا بد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعني الرابطة
التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر عرض يقوم بجوهرين
لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع عن الانفكاك
كالمجاور فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر
لكنه امتنع انفكاك المؤلفين فيكون التاليف قائما بهما فيقوم الوضع

الواحد محلّ وزعم ابو هاشم ان التأليف لا يقوم بجوهرين

فاذا انضم اليهما ثالث حصل تأليفان والتأليف باكثر

جوهرين لعدم التأليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين

وليس كذلك واجيب عما ذكره ابو هاشم بان احالة عدم الانفكاك

احتياج التأليف الى الجوهرين ليست اولى من احالته الى احتياج

احدهما الى الآخر فقط والى الصاق الفاعل الجسمان احدهما بالآخر

الفصل الثاني في مباحث الكم البحث الاول في

اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم

الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد مثلاً

مركب من الوحدات وليس في الوحدات واحد مشترك بين سائر يكون حدّاً

الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم

المتصل ان لم يكن قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان

فان هو قد يكون حداً مشتركاً بين سائر الاجزاء كالحال فانها نهاية الماضي

وبداية المستقبل ليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التدريج

التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم

في جهة واحدة فهو الخط وهو ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة

وان انقسم في جهتين فهو السطح ويقال له البسيط ايضاً وهو يسمى الجسم وان انقسم

في الجهات الست هو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضاً والثخن

ماله الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الحشو

ذا حشو بين السطوح وبهذا لا يكون الا جسماً والثخن ان اعتبر نزولاً

فعمق كما في الماء وان اعتبر صعوداً فسمك كما في البيت وقد يطلق

العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول

فقط كما قال المصنف والا كان العرض ايضاً عمقاً لكونه بعداً مقاطعاً

لهذا لو اقتُرِئ العرض بالرفع على انه مبتدأ ما بعده خبره وان قرئ بالجر

على انه عطف على الطول الواو للحال على هو لم يرد عليه النقض لكنه خلاف

الرواية هو الاول والطول هو البعد الذي يفرض اولاً وقيل

الطول هو اطول الامتدادات المتقاطعين في السطح من غير اعتبار

تقدم وقاقو وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من راس الانسان

الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفلها وحافره والعرض هو البعد

المفروض ثانياً وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح

وقيل هو الامتداد الآخذ من الانسان الى يساره ومن

الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق

لو افرض ابتداء كان طولاً ان فرض لم معه خط قاطع له كان عرضاً

وان فرض خطان ثم جاء ثالث مقاطع اما يهما قيل له عمق

والطول والعرض والعمق على جميع التقادير كميات مأخوذة مع اضافة
عارضة لها قال الباب الاول في الكم بالذات والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالمقادير الثلثة التي ذكرناها والكم بالعرض
اما ان يكون حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا
بالذات لكنه حال في الحركة فالحركة كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قايم
بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة فالزمان بالذات
منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يتقدر الزمان بالمسافة
فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين والزمان من هذا الوجه تحت
الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض
الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين قال قلت الزمان كم متصل
متصلا بالذات فلو كان كما بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المنفصل وانه
محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء
من نوعه ثم يعرض له من تلك المقولة شيء او فان الاضافات تعرض
لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية العارضة
له ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات
اما الكم المتصل كالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل
بالذات واما الكم المنفصل كالمعدودات فانها محل للعدد وهو كم منفصل

بالذات

بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال
هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو
محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون
متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة
بالعدد والزمان الذي هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص
الكم بالذات لانه يقال لتلك القوى انها متناهية وغير متناهية عددا
وزمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب تناهي
آثارها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالقياس
الى عدد ما يصدر عنها او بالاضافة الى زمان ... قال البحث الثالث
في ... اقول البحث الثالث في بيان وجود هذه الكميات
علامة هذه الاعراض والثاني اعني المنفصل والمتصل القارة
قال المتكلمون الكم المتصل لا وجود له في الخارج كما سبق في مباحث
الوحدة فالكم بسيطا لا وجود له في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج
وانه هو الكم المنفصل فالكم المتصل لا وجود له في الخارج وهو المطلب
واما المقادير اعني الكم المتصل القار بالذات فايضا لا وجود لها
في الخارج لان المقادير اما نفس الجسم او جزء الجسم بناء على ان الاجسام
من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا زائدا على الجسم حالا فيه والا يلزم الانقسام

القادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسامه فيلزم انقسام
الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط فينقسم
الخط عرضا والسطح عمقا لان الخط طول بلا عرض والسطح طول
وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء
وستعلم ما هو الحق فيه ويستدل على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير
بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها
في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست مثل الاعراض السارية
فلا يلزم انقسامها بانقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير
من الاعراض السارية ولنبين في السطح مثلا فنقول السطح مثلا من
الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شيء
من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم وح ان لم يكن حاصلا
هو ده وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح
بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون ذلك الواحد
من تلك الاجزاء ذا مقدار دون الجسم وهو ط او يوجد السطح بتمامه في
كل واحد من الاجزاء فيتقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو
مح كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد
في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو المعني بحلول السريان فيلزم

قسمة

مسمى السطح وهو المط وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم يقيدها بذلك
لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم
ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة ليكون شيئا لو المعترض ايضا قائل
بالاجزاء المفروضة قال اصح الحكماء والحق اقول احتج الحكماء على ان
المقادير زايدة على الجسمية بحجتين الاول ان الجسم الواحد
كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
المختلفة ويزايل عنه بان يجعل تارة كرة واخرى مكعبا الى غير
ذلك مع بقاء جسمية المعينة بحالها ولا خفاء في ان الامور المتواردة
المتزايلة غير الجسمية الباقية في جميع الاحوال الثانية الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي اى قائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد
مقداره ويتكاثف تارة اخرى فينقص مقداره والجسم الطبيعي باق
على طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقي
في الحالين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا فصفاته
اولى بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم
ان المتغير المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية الباقية
بحالها او جزءها بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه
وذلك لانه لو زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال تختلف وذلك يكفي

في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة اخرى
مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة
ان ابتدائهما معا وذلك ما قطعتا المسافة معا فبين بدء اخذ كل
واحدة منهما وتركها امكانا يسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك
الحد من السرعة مساويا للامكان الاول وان تأخرت الحركة الثانية
عن الحركة الاولى ووافقتها في الوقوف تقطع الثانية من المسافة
اقل مما قطعه الاولى ضرورة وكذا ان تقطع الثانية من المسافة اقل
مما يقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا وتركا وكانت
الثانية ابطأ من الاولى فاذا بين اخذ الحركة الاولى وتركها امكان
قطع مسافة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى بقطعه
معين وبين احد الحركة الثانية وتركها امكان
اقل من ذلك الامكان الاول مع تمكن تلك السرعة المعينة فيكون
هذا الامكان جزء من الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة
والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والزيادة
والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي فهو مقدار بنفس المسافة
فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك يسير كان في هذا
الامكان ويتفاوتان في المسافة لكان مرة وما به الاشتراك غير ما به

الشكل زائدا على الجسمية دون المقدار لو الشكل غير المقدار
ومن الاحتجاج الثاني منع المقدمات اي لا نم ان السطوح والخطوط
من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان يكون من صفات
الجسم الطبيعي سلمنا لكنه لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو باطل
قال البحث الرابع اقول البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود
الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فلو كان قار الذات
لكان هذا اليوم يوم زمان الطوفان فيلزم ان يكون الحادث في
هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وشنوعه ضرورة ولو لم يكن الزمان
قار الذات لتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع
الزمان لو يصح ان يقال حدوث تلك الاجزاء في آن سبق لا قبلا ولا بعدا
ولا شك في ان الآن القبلية والبعدية امور تلحق الزمان فللزمان زمان
آخر ويلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج بان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته
اي بنفسه وحقيقته لا بزمان آخر وذلك لان حقيقة المتجددة المنقضية
مستلزمة تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر
بخلاف ما حقيقته غير عدم الاستقرار فلا يلزم التسلسل قال والمثبتون الخ
اقول المثبتون للزمان سلكوا في اثباته بوجهين الاول انا لو فرضنا حركة

بنفسه من جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لأن فرض عدمه يستلزم
المحال لأن الزمان موجود لما مر فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان لو معنى كون عدمه بعد وجوده
هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك
يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال وقد يبطل الدليل بأن المحال
إلا لكونه إنما يلزم من فرض عدمه مقيداً بأن يكون بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقاً ولو كان كذلك لا يلزم العدم لذاته وقيل
الزمان هو الفلك الأعظم لأن الفلك الأعظم محيط بجميع الأجسام كما أن
الزمان هو الفلك الأعظم بجميع الأجسام معناه كونه حاويا لجميع الأجسام
والزمان بهذا المعنى محيط بجميع الأجسام وان سلم فانه لا ينتج لأنه قياس
في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك
الأعظم لأن الزمان غير قار الذات والحركة كذلك والزمان هو حركة ومنع
هذا القول مع انه قياس في الشكل الثاني من موجبتين بأن الحركة توصف
بالسرعة والبطوء لو يقال الحركة اما بطيئة او سريعة والزمان لا يوصف
بذلك لأنه لا يقال الزمان سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان
هو الذي مقدار حركة الفلك الأعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا على ذلك بأن الدليل الأول من الأدلة الدالة على اثبات الزمان

الحادث فهذا الامكان غير المسافة وليس أيضا نفس الحركة كما لا يخفى
فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال الشارح أقول
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون
الأب قبل الابن امر وجودي فكذلك القبلية ليست نفس وجود الأب ولا نفس
عدم الابن لأنا نعقل وجود الأب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه
القبلية فتكون زائدة على وجود الأب وعدم الابن وليست
هذه القبلية أيضا عدمية لأنها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها
محمولة على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية لذلك امر زائد ثبوتي فيكون
عارضة لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب واجيب عن
الوجهين بأن هذه الامكانات المذكورة في الوجه الأول التي زعمتم
انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج
كما مر وأيضا لا نسلم ان الامكان قطع المسافة الأول جزء من امكان
قطع المسافة الأكثر حتى يلزم ما ذكرتم فلا يكون الزمان موجودا
في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني أيضا من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود موصوفها
في الخارج فلا يتم مطلوبكم قال ثم اختلفوا الخ أقول ثم القائلون بالثبوت
للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر ... قائم

بنفسه

ول على ان الزمان يقبل المساواه والمفاوتة وكل ما كان قابلا لهما

فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم

الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لابد من انتهائه الى الوحدات وهي غير

منقسمة لكن الزمان ينقسم ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لولاه

فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع

في الوجود لا مر فيكون افراده انما يوجد على سبيل التقدم

والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لابد

من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون محل المادة هي

المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان يطابقها . لما دل الكل

بطل لان المختلفين في حد المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان

في المسافة والمختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمسافة

وقد يختلفان في المتحرك وليست محل المادة ايضا شيئا من الهيئات

القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان قارا فيكون

الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار

الحركة ومحل الحركة التي مقدارها الزمان يكون مستديرة لان الحركة

المستقيمة تنقطع عند الحد او المركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع

لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فعند عدم الزمان يوجد الزمان

واضح

واضح ويكون محل المستديرة اسرع الحركات لان الزمان انما يتقدر به

ساير الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات وهي الحركة

اليومية لا يعني قول زمان دورة الشمس بالتقريب اي مقدار

هذه الحركة تسعة وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب

ولو كان الزمان مقدار ساير الحركات اليومية فيكون الزمان

مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار الساير الحركات بتوسطها

كما ان المقدار الموجود في حسب الذراع يقدر محل الخشبة اولا

بالذات ثم يقدر ساير الاشياء بواسطة كونه مقدارا الفلك الحجة والملم

ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم

ومبناها على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو

ان قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لجزء فلا يوجب الكمية

وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده في الخارج حتى لا يكون الزمان

كما متصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم

ان يكون له محل اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة

كما اومانا اليه وذلك في تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي

اعتمد الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان الزمان

لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكرنا انه مقدار مساواة وجب ان نعلم

ايضا ان لباقي مباحث الزمان تحقيقات ومباحث تركناها

لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان لا نحاوز حله قال

الخامس في المكان الخ اقول البحث الخامس في المكان المكان

امر موجود لان بداهة العقل تشهد بان المتحرك تنتقل من مكان الى مكان

اخر فلو لم تكن هذه الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها

الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان الحكم

بوجود المكان لا يقتضي الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان

خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب

ان ينتقل بانتقال المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان

بخلاف ذلك لو لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في

المتمكن بل هو خارج عنه وهو المطلوب وفيه نظر لان القائل بكون المكان

جزء الجسم كمن يقول ان المكان هو هيولى الجسم او صورته فانه لا يسلم

ان المكان ينتقل بانتقال المتمكن فلا يتم ما ذكر والمكان

عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم

المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو وهو افلاطون عبارة عن

البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه بعد الجسم فلو لم ينفذ كان الجسم

خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء وعلمنا ان بين طرفيه

بعدا وهو المكان وفيه نظر فان الشيخ حكي عن افلاطون في

الفصل الخامس من طبيعيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون

بعد قائم لا في مادة وهذا ينافي ما ذكره المص وعند المتكلمين عبارة

عن بعد هذا شانه ولكن غير موجود في الخارج بل هو موهوم محض

والمذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون

موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي قال ودليل الاول الى اقول

دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور لا هو البعد

او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والثاني اي الخلاء

باطل لوجوه ستذكر فتعين الاول والثاني الوجه الاول من الوجوه

الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو

مذهب المتكلمين لانه لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان

ضرورة والقائل ببطلان الخلاء الذي بين الجدارين بتقدير

وقوعه اعظم من الذي بين جداري صفحة فكر المقدم وليس ايضا

امرا وجوديا كما هو مذهب افلاطون بوجوه الاول انه لو حصل

جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل البعدين واتحادهما

لتساويهما في الشكل والهيئة وجميع اللوازم وح يلزم ارتفاع

الاثنينية وذلك غير جائز لان تجويز تداخل البعدين وحلولها

في محل واحد يفضي الى تجويز تداخل الثلاثة والاربعة وهلم جرًّا
في حيز واحد يفضي الى تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة
وهو محال قال الثاني الخ اقول الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
امرًا وجوديًا اي المكان ليس بعدًا مجردًا موجودًا هو انه لو وجد هذا
البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان
كل بعد مجردًا وليس كذلك ولا لشيء من عوارضه والا لكان
البعد بحسب ذاته مفتقرًا الى المحل ومستغنيًا لاجل عوارضه
فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيًا عنه لعارض وهو محال
بناءً على ان ما بالذات لا يزول بالعارض قال الثالث الخ
اقول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي
المكان ليس بعدا موجودا هو ان البعد الذي هو المكان ان
كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز
الى اخر فيكون ذلك الحيز ايضا بعدًا فيفتقر الى بعد اخر وذلك
البعد ايضا الى بعد اخر وهلم جرًّا فكان هناك ابعادًا متداخلة
الى غير النهاية وهو باطل وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير متناهية كان
لمجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لا يدخل فيه الابعاد
فلا يكون بعدًا او الابعاد داخلة فيها وهو باطل واذا لم يكن المكان بعدًا

بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك
فالمانع للبعد عن الحركة ان كان من ذاتيات البعد او مما يلازم ذاته
وجب ان لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة
عن الحركة وان كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض للذات
مطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد مما يتحرك
ويكون هذا هو القسم الاول بعينه وهو الالزام الاول وهو اي
اللزوم الاول وهو اما التسلسل او كون المكان امرا بعد
قال الثالث الخ اقول الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو
انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدًا موجودًا او مفروضًا
فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان
الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا لكون زمان
الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة
في ملاء اخر قوامه يكون ارق من الاول عشر مرات يكون ايضا
ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في
الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان العائق كلما كان ارق كان
الزمان اقل فزمان ذي العائق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان
عديم العائق اعني الحركة في الخلاء هف قال الرابع لو كان الخ اقول

الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء وهو انه لو حصل خلاء في الخارج
سواء كان عدميا اي بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا موجودا
مجردا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون من اختلاف البنية
لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض
الآخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح اي نسبة جوة الجسم الى جميع
اجزاء الخلاء واحدة على السوية ولما لم يكن حصول الجسم في الجسم
في بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول في البعض الآخر
فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيصه بالسكون
في جانب منه دون جانب آخر يكون تخصيصا بلا مخصص
وترجيحا بلا مرجح ولا يتحرك الى جانب بالحركة لان الميل والحركة من الجزء
الى الآخر وهو ترك الجزء الاول وطلب الحصول في الجزء الآخر وذلك
يستدعي اولوية والاولوية ممتنعة فعلم بانه لو ثبت الخلاء لامتنع
سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله قال واجيب
عن الاول الخ اقول اجيب عن الاول من الوجه الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحملهما الخلاء
على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين

من الاجسام موجودا لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار
الذي بين الصفحتين وذلك لا ينافي الامور العدمية الجواب
الشيء الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس
بالبعدين معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه
الجسم لا يوجب تداخل البعدين واتحادهما اي حصول الجسم في البعد
المجرد لا يقتضي الا رفع الامتياز بينهما وذلك يقتضي عدم الاحساس
بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يفضي الى المحال وهذا جواب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا
واجيب ايضا بان ذات البعد من حيث هو بعد لا يقتضي
الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا يلزم من ان يكون تجرد البعد
لعوارضه ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا
اليه لعارض فيلزم زوال ما بالذات لا بالعارض فيكون محالا
وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بعدا وجوديا واجيب ايضا بان البعد لا يقبل الحركة
حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا تحرك الاجسام لما فيها
من الابعاد المانعة عن الحركة لامتناع حركة البعد حال كونه
مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع

وكذا الاجسام لان الابعاد والموجودة فيها مادية هذا جواب
عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا
قال وعن الثاني الخ اقول اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه
على نفي الخلاء بان الحركة لذاته يقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان
استحقاق الحركة الزمان بسبب المسافة من العايق فقط
وجب ان تكون الحركة في الخلاء بلا زمان لعدم العايق
المقتضي للزمان لكنه باطل لكيف يصح ذلك والحال ان كل
حركة فهي انما يتوزع على مسافة منقسمة وتكون منقسمة بانقسام
المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق
الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي يقتضي زمانا وذلك الزمان
هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويقتضي
العايق قدرا وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة العايق
وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول اعني عشر ساعات انما يكون
ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء العايق فيكون زمان
الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا القدر
من الزمان وعشر تسع ساعات لان العايق في الملاء الرقيق
عشر العايق في الملاء الاول فيقتضي عشر زمان العايق الاول

وهو تسع

وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان الحركة
في الملاء الثاني متساويين فلا يلزم المحال او نقول الحركة ان
اقتضت قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا وان لم يقتض
فالحركة في الملاء يقع لا في الزمان والحركة الواقعة لا في
يقتضي قدرا من الزمان فلا يكون الحركة مع العايق كذلك لانه
فلا يتم ايضا قال واما لسبب الخ اقول اجيب عن الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو
لمقدار العالم فحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح انما
يلزم ذلك لو كان هناك موضع اولى وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام
اعني بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض
كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض
من الاجسام وذلك البعض من الجوانب من الملائمة والمنافرة
بحسب طبيعتها وثقلها تنافر المحيط وتلائم المركز اقتضاء القرب
والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي عكس ذلك قال
وعورض الخ اقول وعورض دليل ارسطو على ان المكان هو السطح
بان قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسلت

القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام
بعد الجواب بان القول به يستلزم لمحالات ثلاثة
وهو المحال الاول

الى غير النهاية لكن التالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمة انه
لو كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم
الحاوي مكان اذ لان كل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان
يكون سطحا باطنا من جسم آخر ويكون لذلك الجسم الآخر مكان
آخر وهكذا القول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل
وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف
في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان ان لو كان عبارة
عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح
متوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في
الماء عند جريان الماء مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح آخر
ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال
سكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عبارة عن بقاء
نسبته ومسامتته مع الساكنات ولو كان كذلك مفارقته لسطح
وتوجهه نحو سطح آخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم
مع الساكنات معلل بسكونه لا يقال نسبة هذا الجسم الى الساكنات

بانه لانه ساكن ولما كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن
بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن
المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا جعلت شمعة مدورة فان
المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط
بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن باق مع ان المكان
ازداد عند التكعيب وبالعكس اي لو جعلت الشمعة المكعبة كرة
فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم مثله وفي هذه المواضعات
نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح المذكور
يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته الاجسام
الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له
وضع فقط واما الثاني فلانا نسلم ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة
السطح بل مع توجه المتحرك نحو السطح الآخر والتوجه غير متحقق في الحجر
الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانه
بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها
كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين

قال الدليل الخ اقول الدليل على امكان الخلاء امران الاول لو رفع
صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقها دفعة لخلا الوسط
اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل اليه من الاطراف
محال كونه على الطرف فيكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع
حركة فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل
من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء والثاني انه لو لم يحصل
في الخارج خلاء لكان العالم كله ملاء ولا يمكن ان ينتقل البقة الى
مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك
الجسم الذي كان في المنتقل اليه فاما ان ينتقل الى مكان
البقة فيتوقف حركة عن مكانها على حركة الاخر عن مكانه فيلزم
الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان فيكون الكلام فيه كما في الاول
فيلزم من حركة بقة تدافع جملة العالم وانه بط بالبديهة لانا نقول لا نجوز
ان يتحرك البقة الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكانها
فلا يلزم حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه
ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة
فيتخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال
مقدار وحصول مقدار فرع على وجود الهيولى ووجه المقدار بين

وكلاهما

وكلاهما ممنوع قال الفصل الثالث في الكيف الخ اقول الفصل الثالث
في الكيف وقد عرفت تعريفه الاستقراء دل على انحصاره
المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس
الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادية
وسيجيء امثلتها مفصلة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة
ففيه مباحث البحث الاول في انقسام الكيفيات المحسوسة منقول
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت
انفعاليات وان لم يكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات
وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات
لانفعال الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبرنا الاولية
ليخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات
ولا يشكل بالالوان التي ينفعل عنها الحواس بواسطة الضوء
لانه شرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر لان الكيفيات
المحسوسة تابعة للانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل
وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي
وروده ان حلاوة العسل تجيء مادة تكونت عسلا وانفعلت

انتفى لا احدثت الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج
الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء
فان الحرارة التي في النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم
المركب الحار بل التابع له حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع
والحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها
وكذا القول في برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام
الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي التي تدرك بحس
اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه
الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا وبتبعية البسائط
تتكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة والى المبصرات وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي التي تدرك بحس السمع وهي الاصوات
والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروائح
قال الثاني في خواص الملموسات الحرارة اقول البحث الثاني في تحقيق الملموسات
الحرارة والبرودة من الملموسات وابينهما فلا حاجة بنا الى تعريفهما
والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث
ان الحرارة لو اثرت في الجسم المركب ولا شك في انه مركب من اجسام

مختلفة

مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء
من الارض فتصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد
من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
ثم ان كل واحد من تلك الاجسام ينتقل الى احيازها الطبيعية فينضم
كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعه فالجزء الهوائي ينضم الى
الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة
من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات الا اذا كان الالتحام
بين البسائط فان الحرارة تفيد سيلانا او دورانا دون التفريق
ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لانه لو اقوي
عمل الحرارة فيه لم يقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف
فيه من التلازم والتجاذب فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه
الكثيف الى الانحدار بل احدثت حركة دورية وسيلانا كما في الذهب
وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة
في الغاية كالحديد ولو كان غالبا في الغاية لم يقو الحرارة على
التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة
وكان الجزء اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر

تركيبا قويا ولا شبهة بالحق عند البعض ان الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون
النارية وكذلك الحرارة الفائضة عن الكوكب كحرارة الشمس
مغايرة للحرارة النارية لان الاعشى يتأثر من حرارة الشمس
دون حرارة النار وعلم مما ذكرنا مغايرة الفائضة
عن الكواكب للحرارة الغريزية والحرارة النارية في الجسم المركب
المنكسر سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليل الحدوث
التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة
التي هي غير النار بحرارة بسبب حركات الافلاك لان
العناصر الثلاثة في وسط الافلاك كالقطرة بالنسبة الى البحر المحيط
واللازم باطل والملزوم مثله لانا نقول الافلاك لا يقبل السخونة كما عرف
فلا يسخن بذاتها ولو كان كذلك فلا يسخن ما يجاورها من العناصر
والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا يسخن
الفلك بما ذكرنا **قال** واما البرودة الخ **اقول** قد قيل عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون

التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة كيفية ثبوتية
ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة
عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل منهما
باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به
ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة فيكون
البرودة نفس الجسم فكلما يدرك الجسم دون البرودة كالجسم
مثلا فبطل ما ذكرتم **قال** واما الرطوبة الخ **اقول** واما الرطوبة فقد
قال الامام الرازي هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا
لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما التصق به بعسر وهو مناف
للرطوبة لو هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال
وذلك في الماء اكثر على ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن
الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اشد
التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من الغمس
في العسل قال الحكماء الرطوبة كيفية توجب قبول الشكل
وسهولة تركه فيلزم ان يكون النار ارطب لكونها ارق فيلزم
ان يكون اقبل للشكل واسهل للترك وهو باطل والرطوبة بهذا

التقسيم عن السلان فان السلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى
لو وجد مثل في التراب كان سيلانا واستحال ان يكون التراب
رطبا ويلزم منه هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه
مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة لانه متصل واحد كما هو
عند الحس ولو اوقت تفسير الرطوبة واليبوسة مقابلة لما على
اختلاف الرائحة حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة
لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن
كيفية توجب سهولة التشكل وسهولة الترك لكانت اليبوسة
عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك له قال
فاما الخفة الى اقول واما الخفة فهي قوة يحس من محلها بواسطتها
مدافعة صاعدة والثقل قوة يحس من محلها بواسطتها
هابطة والخفة والثقل يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء
ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
لانه لو وجد الميل فاما ان يوجد المدافعة عن حيزه الطبيعي الى
حيز اخر ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو
باطل او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو

وممنوع واما ما ذكرنا اشارة معوله لا مساع المدافعة عنه ثم الميل
قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة
كاعتماد الانسان على غيره دفعة وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون
انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن
تحت الماء ولم يعرض المص لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو
ما يكون انبعاثه من غير الجسم المحرك كميل الحجر الرمي الى الفوق
وقد يجتمع الميلان احدهما طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما
في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وميلا قسريا
وهو ما افادتنا اياه ولذلك كانت الحركة اسرع مما لو تحرك
الى اسفل وحده او احدهما طبيعي والاخر نفساني كما في الانسان
المنحدر فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقيلين عليه الى اسفل فذلك
ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني له ايضا معين على هذه الحركة
وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة
لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة عنه
استحال اجتماعهما والعلم به ضروري ولاجل جواز اجتماع الميلين
الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة يختلف في السرعة
والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة لو اختلف

الحران في الصغر والكبر لان العاوق بين قبول الحركة في القاسر
في الحجر الكبير اعظم منها في الحجر الصغير وقمة لحواث نظر
ان يكون العاوق متوطنة الجسم لا المثل فلذلك يلزم اختلاف
حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء قال والصلابة
اقول والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم
ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل
الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان يقتضيان ممانعة الغامز
وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين والملاسة عبارة
عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء وضع
الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير
يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وههنا الالفاظ
فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة
بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان من مقولة
الكيف دون الوضع وهو المراد هنا قوله الا ان فسرنا بكيفيتين
ما يعتبر للوضع قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول الثالث في تحقيق المحسوسات
وهي الالوان والاضواء اما الالوان عند الامام فهي ظاهرة
ماهية اي حقيقة وجلية اي وجودا فلا يحتاج الى التعريف وقيل

البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين
فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركيبه من اجزاء شفافة صغار
خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون مزاج يقتضيه فلا يكون
البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه فلا يكون السواد ايضا
لونا حقيقيا فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول
بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم
نفوذ الضوء قد تكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد فقد
تكون لحدوث البياض والسواد اسباب غير ما ذكرتم فلا يلزم
من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية
ولئن سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة ليس لونا حقيقيا لكنه لا يلزم من ذلك ان لا يكون
البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب حصول
البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع لان البياض يحس به فيما لا يعقل
فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض
وليس ذلك بمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله

وكلبس العذراء وهو دواء كاللبن الرائب يحصل من خل طبخ فيه
المرداسنج في القلي يعني غاية التقضيه فان ذلك الدواء يجف
بعد الابيضاض او جفافه بعد الابيضاض دليل على قلة المائية
فيه قال المشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقي
الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة
والصفرة وحقيقة الحال غير معلومة فيجب التوقف قال وزعم
الشيخ الى اقول زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط
بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس
بالالوان اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني
باطل لان الظلمة عبارة عن عدم
الضوء والعدم لا يعوق عن شيء فتعين الاول وهو عدم
الالوان وهو غلط والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز
ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك
لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء شرط
قال فرع الاول الى اقول هذا فرع على وجود الالوان والالوان
قد يوجد شديدة لقلة ما كانت وقد يوجد ضعيفة كالبياض الذي لم يختلط به
شيء من اجزاء السواد ويوجد ضعيفة لقلة اختلاطها باجزاء

لون نقصا وكل الالوان اختلاطا لا تبين منه وكل الاختلاط لبعض
تلك الاجزاء من البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء
السواد اختلاطا كذا قال واما الاضواء الى اقول واما الاضواء فعند من
وقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء وتتصل
بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكواكب
وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار حركة فالاضواء
متحركة فكل متحرك جسم فالاضواء جسم واجيب عن هذا القياس
الدال على كون الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان نقول ان
متحركة ويمنع دليل الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء تنحدر لانه
لو كانت منحدرة لرايناها في وسط المسافة تحدث في القابل بل
القابل دفعة ولما كان حدوثها بشيء عال سبق الى الوهم
ولا نم ان الانعكاس حركة بل حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس
اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء بذاته وايضا عورض هذا القياس
بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها
لكانت متحركة الى جهة واحدة محدودة فلا يحصل الاستضاءة الا في تلك
الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة
سترت ما تحتها محدودة وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع

كلانه وان لم يكن محسوسا لم يكن الضوء محسوسا وهو ظ وقيل الضوء
هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون كالبلور
لو كان في ظلمة يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفاء
شرطه قال ثم ان منها الخ اقول ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو
الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء
ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو
الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض
ح يصير مضيئا لمقابلة الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل
من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما
يسمى الضوء الاول القوي ضياء كما نطق به الكتاب الالهي حيث قال
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا
ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي
على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي على وجه
الارض ح مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضيء
قلت انما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لضعف ضوء
الهواء دون ضوء الجدار وفيه بحث واما الذي يترقرق على الاجسام
ويستر لونها وكانه شيء يفيض منها فيسمى لمعانا فان كان ذاتيا

يسمى

يسمى شعاعا كما للشمس الا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا
من الغير يسمى بريقا كما للمرآة لو وضع في مقابلة الشمس فالشعاع يقول
بالاشتراك اللفظي على اللمعان وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة الخ
اقول الظلمة عدم عما من شانه ان يكون نيرا فيكون التقابل بين
النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية
مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع تفسير
الثاني للظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرنا كيفية مانعة عن الابصار
لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ولا يرى
ما حولها مثل النار والتالي بط فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار
وللقائل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار لو كانت محيطة
وما ذكرتم محيطة بالرائي دون المرئي فلا ينتقض ح قال الرابع الخ
اقول البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات
اما الحروف فهي كيفيات تعرض للاصوات يتميز بعضها عن بعض
في الثقل والحدة تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير الذي لم يذكره
المص عن الصوت وفخره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز
ليس بمسموع وهو ظاهر و بحث ان يراد لفظه مثله يعلم
عن بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به وتنبعث

بتموجه عن وقوع الحلقة والثقل والحروف تنقسم الى قسم مصوّت
وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي مشهورة والى قسم صامت وهو
ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغني عن التعريف والمشهور ان
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء
اعني الامر الحاصل بالتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا
التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف
او قلع عنيف وهو التفريق العنيف في الدليل بان القرع والقلع
علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج عندهما ويعدم
بعدهما وكذا الكلام في التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا
ضعيفا لا يقتضي الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم
فانما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه
وههنا ليس كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد التموج بدون الصوت قال
ابعض المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل
السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والدليل
عليه من وجوه الاول ان الهواء الحامل يميل من جانب الى اخر بسبب
هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول

الى الصماخ

الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت والتالي باطل بالتجربة والمقدم
مثله الثاني ان الاحساس بالصوت يتخلف عن مشاهدة
سببه كما يرى تخلف الصوت في ضرب الفأس على الخشب فلو لم
الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع
الصوت عن ضرب الفأس والتالي باطل فكذا المقدم الثالث انه لو وضع
طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك الانسان
فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت ايضا من لا يصل
الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج
موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود في الخارج
واما الصداء فهو صوت يحصل من انصراف هواء متموج على هيئة
وشكله ويكون الانصراف عن جبل او جدار املس بسبب مقاومتها
للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك التموج على هيئته **قال**
اقول البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون
كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد
من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية
معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف
حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة

يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم
المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة يفعل في الجسم
الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة
هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون من غير دليل
يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للعفوصة
ههنا البرودة وفي كليات القانون في بحث الاخلاط جعل الفاعل
للعفوصة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر ثم ينبغي ان يعلم ان التفاهة
عبارة عن عدم الطعم ولا يعد واحدا من الطعوم لكن التفه قد يطلق
على ما ذكرنا اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس
بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالطه رطوبة
اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه
ويسمى تفاهة غير بسيط والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون
الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض
ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة
السادس الخ قوله البحث السادس في المشمومات وهي الروائح
فنقول الروائح الموافقة للمزاج تسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها
والروائح المخالفة للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة

الى التخيل بها ومما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما
يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى
الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء
المتكيف بكيفية الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس
وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة وهو باطل لما سبق
في البحث السادس من الفصل الثاني من الباب الثالث قال واما القسم
الثاني الخ اقول واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات
النفسانية في الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف قد
ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وكيفيات
يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما كانت
من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليست راسخة سميت
حالا كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت
ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات في مباحث قال الاول الخ
اقول البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي
ويفيض منها سائر القوى الحيوانية وانما قلنا من الاعتدال النوعي
الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس
وقال او هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم

فان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان
العضو المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له العفن وينفسد ومع ذلك
ليس بحساس فعلم ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل
حي لما ذكرنا ولنس بمغتذ
والارض والاوراق النبات مغتذ وليس بحي فعلم ان قوة الحياة
مغايرة للقوة التغذية ومنع استدلال الشيخ بان علم الطفل لا يستلزم
عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل مانع فعلى هذا يجوز
ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج وح لا يلزم
ما ذكرتم من التغاير بين قوة الحياة وبينهما لا يقال الحياة عبارة
عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا
لقوة الحس والتغذية لما لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل
لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما شأنه التأثير بالفعل
~~فلو كان مؤثرا بالفعل~~ ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء
وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ ايضا بالقوة الغاذية للنبات كالقوة
الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب
ان يكون مشتركا في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة
بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب

الشيخ واصحابه من المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد
بالبنية عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربع وعند المتكلمين
مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها فتمسك
المتكلمون في قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا
بالبنية الصالحة كانت قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد
حالا في محال كثيرة وهو ممنوع وان تعددت الحيوة بعدد كل
جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام حيوة
جزء آخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة ولو كان مشروطا
يلزم الدور وهو ايضا محال وفيه نظر للمصنف لانه ان اراد بالمجموع
كل واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد
بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة
به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم
الحيوة عما شأنه الحيوة فيكون التقابل بين الحياة والموت
تقابل العدم والملكة ~~وقيل الموت عبارة عن عدم الحياة~~
~~عما شأنه الحياة فيكون التقابل بين الحياة والموت~~ تقابل
العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق والعدم لا يخلق والموت

ليس بمعدوم واذا لم يكن عدما يكون ثبوتيه وجوديه ومنع استلزام
بان المعنى ... الحلول النعقد لا الاتحاد فلا يلزم ماذكرتم قال
السادس في الادراكات الى اقول البحث الثاني في الادراكات اما
ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما
ان يكون باطنا كادراك النفس والقوى الباطنة والادراكات
الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفتهما
في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون الجزم بالنسبة
طرفيه لموجب اى دليل اولا يكون لموجب والثاني اى التصديق
الجازم الذي لا يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذى لمعنى
التصديق الثابت في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد
اولا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني اى التصديق
الغير الجازم ان كان تساوى الطرفين فهو شك وان لم يكن تساوى
الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وأكثر هذه التقسيمات
والتعريفات مخالف للمشهور قال والتصور الى اقول ذهب
الحكماء ان التصور اى العلم هو وجود صورة المعلوم في العالم
اى في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الاول
على وجود تلك الصورة اعني صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور

المعدوم الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت وبحر من زئبق
ونحكم عليه بالاحكام الثبوتية وكل الثبوت لا يتحقق الا مع
ثبوت وكل المعدوم الخارجي لو المحكوم عليه بالصفة الخارجية
يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه
معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المط واعترض على هذا الدليل
بانه لو صح ماذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا مستقيما
ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها والتالي بط
والا يلزم اتصاف الشئ بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نم
التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيين وكذا بين
صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتهما
في الخارج وان سلم فلا نم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة
والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها
المواد الجسمانية قال والحق انهم الى اقول والحق عند المصنف
ان الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه
الاوالتخيل في المراة اعني تكون شبيهة بالصورة الموجودة
في الخارج الا انها لا تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات

الموجود الخارجي يحتمل ان يكون حقا وان اراد بها صورة
تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فيبطل الوجه الاول
ان الصورة الموجودة في الخارج الذهن عرض لحلولها في محل
يقوم به وهو الذهن والمتصور اي الموجود قد يكون جوهرا
فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني
ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة
~~مساوية~~ مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم ~~حصول المعلوم الحاصلة~~
~~في العالم مساوية~~ يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم
مثله لزم اجتماع المثلين وانه باطل لان العاقل والمعقول واحد
لان العاقل هو الذي حصر عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم
لذاته او حصر عنده ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم
اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير لان العاقل
والمعقول ح واحد لانا نقول حضور الشيء عند نفسه ح
واذا كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او ان نقول يكون صورة
المعلوم ليست مساوية له في تمام الماهية وفيه العلم هو
تعلق خاص بين العالم والمعلوم فح يتعدد العلم بتعدد المعلومات بتصور
لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا القصص فيشكل

بتعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء نفسه معقول لعدم التغاير وقيل
العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها
تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات لانه
لا يلزم من تغير تعلق الصفة بالمعلومات تغير في ذات تلك الصفة
لجواز ان يكون بين شيء واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات
كثيرة قال فرعان الاقول بانا ان سلمنا ان فرعان على القول
بالصورة الموجودة في العاقل النوع الاول ان الصورة العقلية
اي الموجود في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة
في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست
محسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية تمانع مثلها
لان المادة لو حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها اخرى
بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة
صورة كثيرة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية يمتنع
ان يحل في مادة هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة
العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما
في العاقلة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية مدافعة وزائلة
بحدوث صورة اقوى منها كما في الكون والفساد ثم زوال

صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية النوع

الثاني هو ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية

فان كل موجود في الخارج متشخص لا على معنى ان الصورة

الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة

في العقل صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع فرض الاشتراك

فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة او كلي اولان

نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور

بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة

الحاصلة في ذهننا نسبته الى زيد والى عمرو سواء لو احذف

مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا لما حصل

في ذهننا من الانسان الكلي وهي قوله لان المعلوم بهذه

الصورة او كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا

موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا

موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته

بطل الفرق **قال** والعلم الاجمالي الخ **اقول** العلم اما اجمالي يتعلق

ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ لو تفاصيل

تلك الامور كمن استحضر مسئلة ثم يسأل عنها فانه يجد عنده

اقول للنفس الانسانية قوتان قوة يتمكن على تحصيل العقائد والاراء بحال الموصوف التي لا يكون وجودها بعمل الانسان كالسماء والارض وغيرهما ويسمى عقلا نظريا والعاقلة قوة يتمكن على تحصيل الاراء والافكار في امور يحصل بكسب الاعيان لتحصيل الخير وغيرها فما يعتقد الخير ويسمى عقلا عمليا والنفس الانسانية اذا غلبت القوة تسمى عقلا ... اما عقلا بعمل الملكة اذا انقيت النفس للامور ... والاحوال الاخروية بحيث صعدت عن التردد والتشكك تسمى مطمئنة ويحصل بالقوة التي هي النفس

حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة

على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الامور ولكن

علم ما هيته مركبة متصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا

العلم اما فعلي وهو الذي تصورت فعلا فتعلقه واما انفعالي كالواشات

متعقلة **قال** مسئلة للنفس الخ **اقول** هذه المسئلة كلها تذنيب

لمباحث الادراكات لو اردت هذا نقول للنفس في الادراكات

اربع مراتب الرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند كون ادراك

النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا

الثانية ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس

في الجزئيات والتنبه منها لمشاركات ومباينات وتهيأ لاكتساب

النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل

الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الايضاح الرتبة الثالثة

ان يحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من استحضارها

متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل الرتبة الرابعة

ان يستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل

عنها ويسمى العقل المستفاد **قال** الثالث في الارادة الخ **اقول**

البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة مؤثرة على

ونفي الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع او ظن النفع كما ان
الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر الكره وتفصيل العلاقة
هي مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على عموم
التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدأ
للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس
والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعل القوة الفلكية شاعرة
ولا تكون على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى
ان الافلاك تتحرك بالارادة لتنيل التشبه بالعقول دون التفسير
الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية
قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية
والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة
والقوة العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست
ذات ارادة وكون صدور ما يصدر عنها على نهج واحد والقدرة
غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة اي هو من
الكيفيات الملموسة وتاثير المزاج يكون من جنس تاثيرهما
وهو احداث تلك الكيفية في قابلها والقدرة ليست كذلك اي
ليست من الكيفيات الملموسة وليس تاثيرها من جنس

تاثير

تاثير الحرارة والبرودة لان تاثيرها الفعل الارادي والافعال
المختلفة على اختلاف التفسيرين اقول وفيه نظر لانا ان اردنا بكون
المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم
ولا يلزم من ذلك ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اريد
كونه من نوعهما فممنوع قال والقوة الخ اقول القوة مبدأ الفعل
سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او على نهج واحد
كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد يقال القوة
لامكان الشيء مجازا لو كان المراد بالقوة القوة النفسية
للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي لان القوة
موضوع لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء
من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا
حقيقيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الاستعدادي لكان
بينهما ترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة
من غير سبق روية وفكر كملكة الكتابة فانه يصدر عنه كتب
الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة
القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القوة العضلية مثلا
بحاله متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين تحصل ذلك الضد ومتى

انضم اليها الارادة الى احد الطرفين حصل الحدوث بخلاف
الخلق فان الخلق لا يكون كذلك ويبطل ومن تساوي نسبة
الفعل والترك الى القدرة اذ لولا القوة المسماة بالشرط لما
العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم
اجتماع الضدين وانه محال ولاجل ان المراد بالقدرة العلة
التامة ذهب الماتن لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل
بالزمان لانها لو تقدم على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن
العلة التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى
للعباد ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد الله تعالى ارادة طاعته
والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام
المؤمنين ومثوبتهم على التابيد والعزم نوع من الارادة لان
الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه لكن
فالعزم جزم الارادة في الشيء الذي تريده او تريد فعله
قال الرابع اللذة الخ اقول البحث الرابع في اللذة والالم تصور
الالم واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بداهة ويدرك
التميز بين كل منهما وما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا
وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله كل حساس يدرك كلا منهما

هو ان كل حساس يدرك بالبداهة ما ينبئهما ممنوع وان كان المراد
ان كل حساس يدرك حصولهما له بداهة فمسلم ولكن لا يلزم
من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه
مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم اللذة
والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به
ان ما ذكروه حد لما نعرفه منهما لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك بهذه الاشياء الملائم ولا نعلم
ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم وبتقدير
المغايرة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما
او عن احدهما وكذا الكلام في الالم ولو كان كذلك فلا يحصل العلم
بكون ما ذكروه حدا والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي
والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم يناقش
في هذا المقام ويقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك
او غيره ولو اعترفت بهذا فنقول انما زدنا على ما اورد المصنف
في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي تفسير الالم قولنا من حيث
هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل

بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة فان لذة الحلاوة ليست عبارة
عن ادراك ذات الحلاوة بل عن ادراكها من حيث هي حلوة
ولذلك يعافها بعض المرضى وان كان يدرك ذات الحلو بذوقه
وكذلك الالم ليست عبارة عن ادراك ذات المنافي بل عن ادراكها
من حيث هي منافية كما ان الم المرارة ليست عبارة عن ادراك
المر بل عن ادراكه من حيث هو مر ولذلك قد يشتهيه بعض المرضى
وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية فخطاء
لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكره لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد
الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف
على مسئلة علمية وبالعثور على مال بجادة من غير خطور هذه الامور
بباله قبل حصولها والتألم بفقدها وفيه نظر فان هذه الجزئيات
على وجه التعيين وان لم يكن مخطرة بالبال لكن كلياتها وهي حضور
الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم لا لك ووجدان
المال كذا يخطر بالبال لكل احد بولم فقدها قطعا فلذلك يلتذ
الانسان بحصول كل كلي منها في ضمن اي فرد منه قال الخامس الخ
اقول البحث الخامس في الصحة والمرض هي حالة او ملكة يصدر بها
سبب تلك الحال او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء

سليمة اما الحال او الملكة فمذموم وتعينه [illegible] واما ما في القيود ففيها ابحاث
كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من ارادها فليطالع شرح القانون
للاستاذ العلامة قطب الدين الشيرازي واما المرض فبخلاف ما ذكر
في تعريف الصحة اي عدم تلك الحالة او الملكة فعلى حد التقسيم للمرض لا واسطة
بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد
وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فمغنية عن البيان لان كل
احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التميز بينه وبين ما عداها كذلك
وما هذا شانه تكون ضروريا غير محتاج الى البيان وفيه ما عرفته في
اللذة والالم بديهيا التصور قال واما القسم الثالث الخ اقول اما القسم
الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة وحدها للكميات من غير ان
ومع غيرها وح اما ان يكون عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة
كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير
وهو ظاهر واما ان يكون عارضة اي للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية
والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظ واما الاولية
والتركيب فلان الاولية عبارة كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلاثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد

كالادوية فانها بعدها الاشياء ... ان تكون
الكيفيات المختصة بالكميات وكلية عن تلك الكيفيات العارضة
ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات
المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة قال واما
القسم الرابع الخ اقول القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك
الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى
تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين يسمى
تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع الخ اقول الفصل الرابع
في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف اتى بقية الاعراض جمهور
المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض
ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض ايضا
في الخارج لكانت حاصلة في محالها مروده ولو كانت حاصلة لوجد
حصولها في محالها لكون حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون
لحصولها في محالها حصول اخر وننقل الكلام الى حصول ذلك الحصول في المحال
ويلزم التسلسل وفيه نظر لجواز ان حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم
ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء على ان النسب
الوجودية بان الاعراض النسبية قد يكون محققة في الخارج لكون السماء
فوق الارض فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض
ولا اعتبار متحقق ههنا ولو كانت محققة في الخارج فهذه
الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية
وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة لان
الشيء قد يكون فوق فيصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون
عدما محضا وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقايس
الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير
وهذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور
وجودية زايدة على ذات الجسم وهو المطلوب فان قلت لما ثبت
ان هذه النسب امور محققة في الخارج فاي حاجة الى الاستدلال
على انها ليست اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء امرا متحققا في
الخارج ان لا يكون عدما واما يلزم ذلك ان لو كان متحققا بالذات
لا بالعرض فان اعدام الملكات امور متحققة في الخارج بالعرض مع كونها
اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء في عدم الملكة فهذا العدم عدم بالعرض ان له كما
وجودا بالعرض ونوقض احتجاج الحكماء بالغناء والمعنى وتقريره
ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة

في الخارج لزم ان يكون المضي والفناء عرضين موجودين في الخارج

والتالي باطل والمقدم مثله اما بطلان الشرطية فبيان يقال انا نحكم

في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان فالمضي والفناء

ثابتان بحسب الاعتبارات العقلية لان الامس فان وماض في نفسه

سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما

حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وفيه نظر لان المضي

والفناء عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم

حتى يتم ما ذكرتم وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا

نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم ولكن ذلك

اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا

فانيا فهما لو كانا امرا وجوديا زائدا على ذلك اليوم واما

بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين في الخارج لزم قيام الصفة

الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم وبطلانه

قال الثاني الاين الخ اقول البحث الثاني في الاين ويسمى المتكلمون

الاين بالكون وقالوا الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون

والاجتماع والافتراق اما السكون فعن حصول الجوهر اثنين فصاعدا

في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول الجوهر انين فصاعدا

اي في كل ان يكون في مكان وهو قريب من قولهم الحركة هي حصول

الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل

بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة

عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز

خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه

ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك لان الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون

ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد انين ولا متحركا لانه لم يحصل

في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر واما لو فسرنا السكون

بحصول الجسم في مكانه لكان الجسم في اول الحدوث ساكنا وكان السكون

في معنى الكون لا نوعا منه قال وقال الحكماء الخ اقول وقال الحكماء الحركة

كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة بيان ذلك

ان الجسم اذا كان في مكان فيمكن حصوله في مكان اخر فله امكان الحصول والا امتنع حركته فيكون

حصول الحركة كمالا له والمعنى بالكمال هو فعل ما بالقوة فيعلم ان الحركة كمال وبناء على

هذا الكمال اعني الحركة يتميز عن الكمالات من حيث ان حقيقة هذا

الكمال ليست الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصود بخلاف

سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون

ذلك الغير متوجها اليه ومكن الوجود لما يتادى اليه فيكون حصول

ذلك التغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه منتظرا فاعلم ان الحركة كمال
اول وذلك التوجه ما دام باقيا كون بقي شيء من الحركة بالقوة
والا لكان التوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء
الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه
لانه ليست كمالا له لانه في حيثية بل هي كمال اول لما هو بالقوة
وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج عن
القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم
المتحرك من حيث كونه متحركا وانما لم يعبر بهذه العبارة لئلا يناقش
في اللفظ قال وقد يكون الى قول وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون
في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج
كانتقال الماء من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم
من غير فصل عنه كانتقال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد
يكون للجسم بسبب ضم جسم اخر اليه على وجه يكون مداخلا الى الاصل
مدافعا اجزاءه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة
وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم النامي في جميع الاقطار بسبب
فصل جسم عنه بالتحليل كما للمشايخ وانما زدنا هذه القيود المذكورة
في تعريفهما لان النمو ليس مجرد ازدياد الجسم بسبب ضم جسم اخر

كما ذكره المص والاكثرون فهم حار الماء او حصل الحر او اراقة بعض
الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد
سن الوقوف والهزال في سن النمو ليس نموا ولا ذبولا نص
عليه الشيخ وقد يكون في الكيف كتسود العنب وتسخن الماء
ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك
في مكانه فان بها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور
الخارجة عنها بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد يكون في الاين
كالحركة من مكان الى مكان اخر ويسمى نقلة ولا يكون الحركة في الجوهر
لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه لو زالت الصورة الجوهرية
عن نوع من الجوهر انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية
اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا
ولا يكون ايضا في سائر المقولات كمتى والاضافة والاضافة
والملك وان يفعل وان ينفعل لانها تابعة لموضوعها في وقوع الحركة
وعدمه وحاصل ما ذكره ان متى وجوده للجسم بتوسط
الحركة فلو وقع التغير في متى لكان لذلك التغير اخ واما الاضافة
فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها فان لم يقبل الاشد والانقص
لم يقع حركة فيها وان قبلتها يكون بتبعية متبوعها والا استقر

بالاستقلال وكذا الكلام في الملائمة لانها من الاحوال النسبية فيكون حكمها
في ذلك حكم الاضافة وضعف هذا الكلام غير خفي على الكل وفي هذه الامثلة
مذاهب كثيرة وابحاث دقيقة تركناها خوفا من الاطالة ومن اراد فعليه
فليطالع المبسوطات قال ولا بد لكل حركة الخ اقول لا بد لكل حركة في
ان يتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو الذي وهو المنتهى
وما فيه الحركة يقع فيها الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة
وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه فما به الحركة وهو المحرك
والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام في الملخص وهذا التفسير غير صحيح
لاختلاله بالمحرك الذي لا بد للحركة منه وايضا الوضع فانما يقع الحركة فيه ليس
المراد بالحركة هو الحركة الاينية لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان
ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد بما له الحركة هو المحرك وح يستقيم
قلت لو حمل ما له الحركة على المحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فانهم
فان قلت ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة كما في الحركة الاينية قلت
قد يكونان متغايرين كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية
وهو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض بل المراد
بما له الحركة هو المحرك وح يستقيم قال وتشخص الحركة الخ اقول
وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام الوصف

الواحد

الواحد بمحلين لما مر ولذلك لم يتعرض المص لذلك التعليل وبوحدة
زمانها وبوحدة ما فيه الحركة اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن
واحدا لم يكن الحركة واحدة لان الموضوع الواحد قد يتحرك الى حيثين في
زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا
لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل
الموضوع الواحد من مكان الى اخر وح ذلك يقع في آن واحد ولو
جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه وفيه نظر لان الانتقال
والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصواب ان
يقال في زمان ولعل نسخة المصنف كانت كذلك لان التغير انما وقع
من الشارحين ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة
اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد واحد منهما لتعدد الزمان
ولا عبرة بوحدة المحرك اي لا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة لان
المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده اي لا يلزم من
تعدد المحرك تعدد الحركة لان محركا ان حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه
يوجد محرك اخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فسدت
طبيعته في آن وهناك مغناطيس اخر في ذلك الآن بحيث لا يكون
بين تعطيل الاول وابتداء الثاني بالتاثير فاصلة كانت الحركة

واحدة مع تعدد المحرك قال وتنوعها الخ اقول وتنوع الحركة اي اختلافها
بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود
فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود
هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع
وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدأ والمنتهى كما اخذ
الجسم الابيض من البياض الى التصفر ثم الى الحمرة ثم الى السواد
تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد
ولا اعتبار لتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان
فلا تنوعها بان يكون انواعه مختلفة بالماهية في تنوع الحركة
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد
وموضوع واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية
التي هي اثرها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة
الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في موضوع واحد
وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا
للحركة كما عرفت قال واختلافها الخ اقول اختلاف الحركة
بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير
لجنس الاخرى يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة

في الأين

في الأين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة
في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغايرة للاخرى باعتبار كون
كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخرى اعني الأين والكيف
والكم قال وتضادها الخ اقول وتضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك وتضاد الزمان ان قلنا بتضاده لما سبق آنفا من ان المختلفات
يجوز اشتراكها في اثر واحد وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان
الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات لتضاد
ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود اي الحركة من البياض
الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان
السواد والبياض متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود
والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب
الذات لكونهما نقطتين متماثلتين لكن عرض لهما التضاد بحسب العوارض
من حيث ان احدهما صار مبدأ والآخر صار منتهى ولقائل
ان يقول ان المصنف قال في اسباب تنوع الحركة ان المبدأ والمنتهى
في الصعود والهبوط مختلفان بالنوع وههنا حكم بانهما نقطتان
متماثلتان عرض لهما التضاد وبينهما تناقض وايضا ان المركز
والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدأ

ومنتهى بان قلت مبدأ احديهما تضاد مبدأ الاخرى لكون
احديهما مبدأ للهبوط والاخرى مبدأ للصعود وهما متضادان
قلت لو نقل تضاد مبدأيهما بتضاد الحركتين لزم الدور قال
وانقسامها الى اقول انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان
اى الزمان الذى هو مقدار الحركة لو انقسم انقسمت الحركة
لان الحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان نصف الواقعة فى كله
فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام
المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا الانقسام يختص
بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض
حال فى المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة وفيه بحث واعلم
ان هذه الانقسام لا تكون فى الحركة الابية لان الجسم المتحرك ان
لم يكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا
وبواسطته للاجزاء قال ولا بد من قوة الى اقول لا بد للحركة من قوة
توجبها لان الحركة امر ممكن من علة وتلك القوة ان كانت مستفادة
من سبب خارجى اى يكون سببها امرا خارجا عن ذات
المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن مستفادة من سبب خارجى فان كان
لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت ارادية وان لم يكن لها
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه
الحركات اما سريعة وهى التى تقطع مسافة اطول فى الزمان المساوى
او الاقصر او مسافة مساوية فى زمان اقل واما بطيئة بخلافها
والبطوء ليس بتخلل السكنات فى البطئ لوجهين الاول
انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة من عدو
الفرس بنصف يوم الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك
الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل الحركة ازيد من
حركات الفرس الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته
الف مرة فينبغى ان لا نحس بحركة المفروضة فى تلك السكنات
لكنا لا نحس بشىء من سكناته فبطل القول بذلك الثانى انه لو
جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات لكان بطوء انتقاص
ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع
الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل لجاز ان يرتفع
الشمس جزءا او يسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزء
او يسكن الظل لجاز فى الجزء الثانى والثالث مثل ذلك حتى يتم
ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله ولكن ذلك باطل بالمشاهدة

وفيه بطل الموجب للبطوء في نفس الحركة وهو العاوق الخارجي كالهواء
مثلا في الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو العاوق الداخلي وفي الحركة
الارادية ممانعتها والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما على الارادية
قال والمشهور الخ اقول والمشهور من الحكماء انه لا بد وان يتخلل من
كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم
وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود
العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حالة الوصول
وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد
في ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا ولو لا كان الوصول
في آن لكان الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن ذلك الحد لابد
لها من ميل آخر لامتناع ان يكون الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين
وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن آخر لامتناع اجتماع
الميلين في الشيء مع الميل الباقي آن واحد ويكون من الآنين
زمان لا محالة واللازم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان
ساكنا وهو المطلوب ويرد بهذا الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين
المختلفين في شيء ومنع تتالي الآنات قال البحث الثالث الخ اقول البحث
الثالث في مباحث الاضافة وقد يطلق المضاف لاشتراك اللفظ على نفس

الاضافة وعلى المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو عارض عن
عرضنا وعلى العارض والمعروض جميعا هو المضاف المشهوري
ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج
والذهن اي كل واحد منهما لازمة للاخرى في الوجود ولو فا اعلام عن
عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب الانعكاس
كل واحد من المضافين الى الاخرى اي يحكم باضافة كل واحد من المتضايفين
الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب اب الابن تقول الابن ابن الاب
من حيث هو مضاف لانه لو اضيف احدهما الى الاخرى لا من حيث
هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث
هو انسان وقلت الاب اب انسان ولا تنعكس فلا يقال الانسان
انسان اب ومن خواصها ايضا ان الاضافة لو كانت مطلقة
او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا
المنصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس ولو محصلة
النصفية محصلة الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس
الاضافتين اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك
تحصل موضوع الاضافة الاخرى فان الرأسية اضافة عارضة لعضو ما
بالقياس الى ذي الرأس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالمحصل

لتكافؤ الاضافتين في الوجود الذهني كما عرفت م

الغير الذي له ذلك الرأس قال ثم منها الى اقول هذا اشارة
الى تقسيم الاضافة بوجهين الاول هو ان يقول ثم من الاضافة ما يتوافق
في الطرفين كالتماثل الحاصل في هذا المتماثل وذلك المتماثل والتساوي
الحاصل في هذا المتساوي وذلك المتساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة
هي هو التماثل والتساوي ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون
اختلافا محدودا معينا ككون الشيء نصفا لشيء آخر وكون الآخر
ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي الطرف الآخر هو
الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي له حد معين او يكون
اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون الآخر ناقصا
عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الآخر هو الناقصية
وهما مختلفان ~~وهما الاختلاف~~ وهذا الاختلاف ليس له حد معين لان
الزيادة على الشيء ليس منضبطا الى حد وكذا النقصان عنه الثاني
هو ان يقول الاتصاف قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي
يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان
يكون واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر
كالعاشق والمعشوق فان العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار
عاشقا للمعشوق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه

او في احد طرفيها اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى
ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعالم والمعلوم
فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس
في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج
كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء
منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كاليمين
والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها يمينا ولا في
الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا قال وهي تعرض الى اقول
والاضافة تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي
عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة
كالعظيم والكيف الذي عرض له الاضافة كالاحر والاين الذي عرض
له الاضافة كالاعلى والمتى الذي عرض له الاضافة كالاقرب والملك
المعروض لها كالاشد تنطقا واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة
فكالقليل والفعل المعروض للاضافة كالاقطع والوضع المعروض لها
كالاشد انتصابا فلم يتعرض المصنف له والاضافات في تجنيسها
وتنويعها وتشخيصها تابعة لموصوفاتها فان كان الموصوفات
اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك

والأولى قال ومع التقدم الخ أقول تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان
على معنى أن المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الأب
على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع على أن المتقدم يوجد
دون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية
كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الإمام على المأموم
حيث لو جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
واعلم أن المصنف زعم أن التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله
قسيماً له وليس كذلك فإن إطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية
أولى وأكثر يشهد له كتب الشيخ الرئيس لمن تتبع في سائر
النسبية وقد بحث ملخص الكلام في الأعراض قال الباب الثالث
في الجوهر الخ أقول البحث الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب
تفسيره فإن قلت لم قال في الباب الثاني في الأعراض بلفظ الجمع وفي الباب
الثالث في الجوهر بلفظ المفرد قلت لأن الأعراض مقولات شتى
يجمع العرض بحسبها والجوهر مقولة واحدة فأفرده قال الحكماء
في تقسيم الجوهر إما أن يكون محلاً لجوهر آخر وهو الهيولى أو يكون
حالاً في جوهر آخر وهو الصورة أو يكون مركباً منهما وهو الجسم
أو لا يكون كذلك أي لا يكون محلاً ولا حالاً ولا مركباً منهما وهو الجوهر المفارق

بالذات

بالذات فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو أي المفارق
النفس وإلا فهو العقل وإنما قلنا بالجسم دون البدن
كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية لأن البدن لا يطلق
على الجسم السماوي اصطلاحاً وقال المتكلمون في تقسيمه إن كل
جوهر فهو متحيز وكل متحيز إما أن يقبل القسمة وهو الجسم أو لا يقبل
القسمة وهو الجوهر ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لأن المبحوث
عنه إما أن يكون جوهراً جسمانياً وهو الجسم وأجزاؤه أو مفارقاً
قال الفصل الأول في مباحث الأجسام الخ أقول الفصل الأول في مباحث
الأجسام البحث الأول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين
هو أن الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
وإنما قلنا قابل للأبعاد الثلاثة لأن الجسم قد يخلو عن هذه الأبعاد لكن
لا يخرج عن قبول هذه الأبعاد عن إمكان فرض هذه الأبعاد فيه
وإنما قيد الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح الجوهري كما هو مذهب
بعض القدماء فإن السطح يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا لكن لا يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا
الحد بأن الجوهر الموضوع في هذا التعريف مكان الجنس لم يثبت
جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته فالقابل

للابعاد والموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن الجوهر ولا يكون
فصلا له وان كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه
لكون الجوهر جنسا للجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل وايضا
لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا وما هو الموضوع مكان
الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا وهذا الدليل دل على ان القائل الذي
ليس فصلا اعلم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان
الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن بعض انما يكون
بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء للجواهر فلا يكون فصولا
لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فصولا او يتميز بها عن
سائر الجواهر وننقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف
لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا
فان ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس
لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر اولا وح سقط ما ذكره اكثر
المناظرين على هذا الدليل ويثبت فصول الجواهر انما يستدعي
فصولا لو ان لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو ممنوع لم لا
يجوز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع
فلا يلزم التسلسل لو الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر

يكون

يكون اجزاء ... وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر جنسا للفصول
ايضا فالمراد ذلك قالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض
العميق وح يحتاج الجسم في تحصيل الثمانية اجزاء اثنان للطول
واثنان للعرض واربعة اخرى فوق الاربعة ليحصل العمق وقال
بعض اصحاب الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا
لان الجسم يتجزى يقبل القسمة ولا يمكن ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك
الحد الذي ذكره كل طائفة لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد
ذو حجم وتحيز وذاهب في الجهات الى غير نهاية الغايات وان
كان لا يعلم بان له الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا الطول
والعرض والعمق على التفسير الذي ذكره ولا الجزء الذي لا يتجزى
فان صح ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا
من الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون هذه
التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلا **قال** البحث
الثاني الخ **اقول** البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين
الى ان الاجسام اي كل واحد من الاجسام البسيطة الطبائع التي يكون
جزء المحسوس متساويا بالكل في الاسم والحد كالماء الواحد مركبة من
اجزاء صغار لا ينقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما

لعجزه عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام
ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متشابهة وقيل وكونها
كذا غير متشابهة وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب
الحكماء الى ان الاجسام البسيطة في نفسها كما هي عند الحس وليس
فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة للانقسامات لا الى نهاية
لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستاني
وضبط المذاهب يقول ان الاجسام البسيطة قابلة للانقسامات
اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان يكون حاصلة بالفعل او بالقوة
وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
فقد حصل بهذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة قوله حجة المتكلمين الخ
اقول حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلثة الحجة الاول هو ان الجسم قابل
للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه الوجه الاول
انه لو كان واحدا لقامت به وحدة والقسمة الوحدة بانقسامه
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر لانا لا نسلم ان
الوحدة صفة وجودية سلمناه ولكن لم لا يلزم انقسامها من
انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان
وهو ممنوع سلمنا لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يمتنع الوحدة عند عروض

الانقسام للمحل لان الوحدة والانقسام عرضان متقابلان
على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل
منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص
مختلفة كقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك وكل ما يكون
مقاطعه كذلك تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع
ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة
منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه
نظر لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة ممنوع لان التميز موقوف
على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه الثالث ان ما يوجد
القسمين المتفاصلين بالتقسيم كالماء لو قسم بقسمين ان كانت
حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد
وان لم يكن حاصلة قبل التقسيم بل حدثت بعد التقسيم لكان التقسيم
اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك
فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة برأس ابرة سطح البحر فقد اعدم
البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده ظاهر لا يخفى على احد وفيه نظر
لان مجرد الاستبعاد في هذه المسائل لا يكفي قوله فثبت الخ اقول
ولما ثبت ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت ان كل ما يقبل

التقسيم ليس بواحد لهذه الوجوه الثلاثة التي بيناها انفا
فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء
والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل
والا لكانت تلك الاجزاء ذوات اجزاء اخر لما مر من الوجوه فيكون
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل
عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه مرة
فاذا اخذنا غاية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب
الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم كما يحصل
فجسم متناهي الاجزاء فلا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث
ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر
الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت من الاغير متناهية
متناهي القدر الى متناهي القدر محدودة لكن ازدياد الحجم بحسب
ازدياد التاليف والنظم والا لكن التاليف مفيدا لمقدار
بل عين العدد ولو كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى الجسم او نسبة اجزائه
الى اجزائه محدودة فلو كان جسم متناهي العدد مركبا من اجزاء
غير متناهية كان نسبة الاحاد المتناهية اعني احاد الجسم

المولف

المولف مما يتناهى الى الاحاد الغير المتناهية اعني احاد الجسم المولف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان نسبة الاحاد
الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد
المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه
هذا خلف وفيه نظر لانه ان اريد بالواحد ما لا ينقسم اصلا
حسب ما لزم من كلامه اولا فلا نسلم ان الواحد بهذا المعنى موجود
في الجسم المولف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا
اخذته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اريد
به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نسلم
ان المولف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا
مما لا يتناهى فاعرفه فانه دقيق الثاني لو تركب الجسم من
من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف
قطع المعينة على قطع اجزائها مرة وقطع كل جزء مسبوق
بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع
مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل
قطع المسافة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه
على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حسا

ولا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نم ان المقطوع يحصل
في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس
بممتنع لان كل زمان معين ح مؤلف مما لا يتناهى ايضا مثبت ان تلك
الاجزاء لا ينقسم فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم
اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت اجزاء تكون
ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من
اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية
لا نهاية لها وهذا ايضا ليس بممتنع بل هو عين مدعى الحكيم
فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه قال وايضا النقطة
الخ اقول الحجة الثالث عشر حجة المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة
بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا
كما هو عند المتكلمين فهو المط وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان
كان عرضا لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام
محلها لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن
انقسام النقطة ح يكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم
وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نم ان
النقطة موجودة والاتفاق ممنوع لانه عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة

التي

التي لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام
محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان
قال وايضا الحركة الخ اقول الحجة الثالثة حجة المتكلمين على مطلوبهم
هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة لانه لو كانت منقسمة لما كان حاضرا
لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود ولما كانت
الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة
لانه لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان
الحركة الى نصف ما فيه الحركة الى الكل وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة
هف ولما كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود
جوهر لا ينقسم وهو المدعى مثبت بهذه الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل
القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم
انقسامها اصلا ممنوع لجواز انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان
لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها لانه لا يلزم من انقسامها
بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد
بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام
محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه اخر فعلم بان للازم

في الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فيبطل الانفعال

ان الحركة ليست الا في الماضي والمستقبل واما الحال فغير موجودة لانها

نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكرتموه

لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل

كما عرفت في باب الحركة. قال احتج الحكماء والجواب. اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر

الفرد بوجوه الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز

بالضرورة والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم لو اشرقت

الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل

لتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين

المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر

الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محلهما والا يلزم قيام العرضين

المتغايرين بمحل واحد وهو ممتنع الثاني لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء

شفع كالاربعة مثلا وفرضنا فوق طرفيه جزأين هكذا

وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على نسبة واحدة تحاذيا لا محالة وذلك

انما يكون على ملتقى جزئين كمفصل الثاني والثالث

في هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني المتحاذيين

الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط مردودة وفيه نظر

لانا لا نم جواز حركة الجزئين لان ما لا يقابل الحركة هو الجسم لا المتجزي

مطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء

اقل من جزء والا لو لم يكن كذلك لزم ان يساوي البطيء السريع

في جزء ويتوقف في جزء آخر وقد بان فساده حيث بيناه ان البطوء

ليس لتخلل السكنات ولو قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام

الجزء وهو المدعى وفيه ما عرفته ثم الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتكون له

ظله مثليه في بعض الاوقات كان مثل ذلك الجسم من الظل ظل

نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط

وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه

وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس

لو فرضنا خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء

آخر وتحرك الخط الى احد جانبيه وتحرك الجزء الى الايسر فاذا تحرك الخط

بقدر جزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضناه كذلك

فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الذي

من الخط انتقل الى الجزء الاول منه الذي هو مبدأ الحركة فيلزم عدم

انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدأ وقد فرض انتقاله عنه هف

وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني

قطع جزء من ص ما قطع ما تحته اعنى الجزء الاول من الخط جزءا او اجزاء

فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني جزء ونصف قطع ما تحته جزء وحركته

مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته مقداره فينقسم زمان حركة

الجزء وحركته وبها يطابقان للمسافة فينقسم مسافته ايضا وهو

محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني لو انتقل الى ما فوق الجزء

الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء التحتاني الى مكان الجزء الاول

وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع

وايضا فالمحال انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء

الاول وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه الثاني السادس

الجزء مشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متناه وكل متناه

مشكل فان كان الجزء المشكل كرة اى محيط به حد واحد فاذا انضم

هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان الكرات لو انضم

بعضها الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل

هذه الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء

مثل هذه ملاءتها فلا بد وان تنتهي الى فرج شانها ما ذكرنا

فيلزم منه انقسام الجزء وهو ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل

وان كان

وان كان الجزء المشكل غير كرة اى محيط به حدود فوق واحد

كانت فيه زوايا فكل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع

لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا دارت الرحى فما

قطع الطوق العظيم منه جزء من المسافة فالطوق الصغير

اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما

فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء

وهو ممتنع او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا او يسكن فيتفكك

اجزاء الرحى وهو محال ايضا حسا وكذلك الكلام في الزجاجة

ذي الشعب الثلث قال قالوا اما الجسم متصل الخ اقول الحكماء

بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه

يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انقسم الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد

ثبت استحالته فيبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لتلك الانقسامات

ليس نفس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات

والقابل يجتمع مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال

ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة

وفيه نظر لان القابل انما يجتمع مع المقبول لو لم يكن المقبول امرا

عدميا والانفصال عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين

منع الانقسام الفعلي مقطعي الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء
يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بما جاز انقسامه
وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين المذهبين بالحقيقة لان الحاصل
ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا هو الذي
اليه ذهب ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة الثانية من حجج
المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع الانقسام الفعلي فقد
يدل على امتناع الانقسام بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها
بالنقطة والنقطة تمتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لابطال التناقض
واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في الاجزاء متداعية الى جواز
القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها
النوعية والاشياء المتماثلة انما يقتضي حيث كانت شيئا غير مختلف
فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما صح بين جزئين آخرين من
تلك الاجزاء الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين فيهما
الجزآن المتماسان من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح
بين الجزئين المتصلين وهما الجزآن الوهميان في جزء واحد من الانفصال
الرافع للاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فعلم ان القسمة الوهمية

متداعية

متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية ولو كان كذلك كان بين
المذهبين تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي
وبين جواز الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتموه لينا كلامهم على اتحاد
تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون تلك
الاجزاء المتفقة الماهية متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك ويكون
تلك الاجزاء قابلة للانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
فلا يثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء يكون قابلة للانفصال
بحسب الطبيعة لكن مانعا عن ذلك مانع خارجي وذلك يكفينا كما
في الفلك قال المصنف وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال هو تعدده
وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى
فلا يلزم مطلوبكم قال فرغ الى القول بهذا الكلام الذي تورده وفرع
على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع
الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة
لوجهين الوجه الاول ان الصورة لو تجردت لوجودنا متناهية لتناهي الابعاد
على ما بينه وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة ح لا تنفك عن التناهي

والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس نفس الصورة
الجسمية العامة ولا شيء من لوازمها والا لتساوى جزء الصورة
كلها في التناهي والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية
ولو آثارها والموجب لها ليس الفاعل اي المفارق لو لو كان
هو الفاعل وحده لاستغنت الصورة بالانفعال من قبول الفصل
والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى ح فيه
الاستعداد المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة
لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة
الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية لما عرفت منه ان القسمة الوهمية متداعية
الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة
على ما عرفت من تقرير هذه المقدمات فالصورة لها مادة وهو المط
النوع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا ينفك عن الصورة
والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة ويكون ذات وضع اي يكون قابلة للاشارة
الحسية بانه هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات
كان جسما لو لا نعني بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع

الجهات

الجهات وان لم تنقسم في جميع الجهات فاما ان لا تنقسم اصلا وهو النقطة
او تنقسم ولكن لا في جميع الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة
كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم
لجسمي لكونها جزءه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون
الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا
لانك تعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات
وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت مجردة ذات
وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية
لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان تكون
جسما غير ذات وضع مع امكان حصول وضع غيره فيترجح الجائز
بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
وفيه نظر لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان
الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان
هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات
بالنوع فالبرهان لا ينفيها ولها الوجه الثاني هو ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل مجردة
ويكون مستعدة لقبول الصورة فذلك الاستعداد لا يكون لنفسها
اي مستعدة لحصول الصورة الجسمية

لو لو كانت لنفسها لكانت الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء
الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما مر ان الواحد لا يكون لشيء
فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة وهي قوة قبول الصورة وما
يتصف بهذه القوة هيولى الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى
وننقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال ولقائل لم تجرد الصورة
عن الهيولى لاحتياج الصورة في التناهي والتشكل اليها ولا
الهيولى عن الصورة لاحتياج الهيولى في ان تكون بالفعل
الى الصورة فلكل منهما الى الاخر افتقار وكيفية الافتقار فهو
النوع الثالث وتقريره ان نقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها
وتجردها لان بقاء الهيولى وتجردها بدون الصورة يقتضي تجرد
الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة محتاج الى
المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة و
تشكلها بدون المادة محال النوع الرابع ان المادة كما لا تخلو
عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية
وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدءا للاثار المختلفة
لو لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلف الاجسام
في النباتات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة

والرطوبة

والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل
والفك بسهولة كالماء وبعسر كالارض لان الامور المختلفة لا يمكن
ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور
المشتركة لا يمكن ان يكون مبادئ للاثار المختلفة ولا الى
الهيولى لكونها قابلة ولا يكون فاعلة ولا الى المفارق لان
نسبته الى الجميع على السوية بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن ان يكون
مبادئ لهذه الاثار المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم الحكماء اقول
واعلم ان بناء هذه الكلمات في اثبات الهيولى والصورة وامتناع
تجردها على الاصل على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سيأتي
فلعلك وح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى
مجردة عن الصورة وان يختلف الاجسام والاعراض من غير الصور
النوعية فلا يتم ما ذكروا مع نفي الفاعل المختار ايضا لانه لم
الكمية للعرض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير ان
الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي هو — والتشكل صح
الفاعل قوله لو كان كذلك لا ستقلت الصورة بالانفعال — وحده صح
قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول
من الوجهين الدالين على النوع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت

ان العامل للفصل هو الهيولى فهذا للنوع بعد تسليم تلك المقدمة تكون
غير موجه وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول القسمة الانفكاكية بان نقول لا نم ان كل ما قبل القسمة الوهمية
قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على النوع الاول وللمعترض ايضا
ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك
لا مطلقا بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقال لا نم انه لو تجردت
الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان
الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى بشرط
اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه
الاول من الوجهين الدالين على النوع الثالث وللمعترض ايضا ان يجوز
كون الواحد مبدأ لكثير وتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى
مبدأ للقوة والفعل على تقدير ان تجرد عن الصورة ويكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز
ان يكون مبدأ لكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه في محل البحث والفعل
مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست الا كونها بحيث يكون الهيولى مبدأ

لها

لها ويلزم كون الواحد مبدأ لكثير بل هو من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الخارج ووجود المادة بالفعل ايضا ليس بمقتضى
ذاتها حتى يكون الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل
الفاعل المختار او فايض عن العقول على اختلاف الرأيين فلا يلزم
ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على النوع الثالث وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما به الاختلاف
في الصورة النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم
يقتض الصورة النوعية بطل ما ذكرتم وان اقتضى يلزم ان يكون
تلك الصور ايضا مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم
يزعم اي يجوز ان ما تخيلوه الموجب للاختلاف في الصور النوعية
من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف الاوضاع الفلكية هو سبب
لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات او توجيهه بان الحكماء
لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات
السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهيات في
الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا
لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وهذا اعتراض على الدليل
الدال على النوع الرابع واعلم ان للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة
يستدعي بسطا من الكلام تركناها للشرط المذكور قال الثالث

في اقسامه الخ اقول البحث الثالث في اقسام الاجسام اما بسايط
ان لم تكن مركبة من اجسام مختلفة الطباع كالماء الواحد او مركبات ان
كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسايط تكون كروية الشكل
بحسب الطبع لانه لو كانت مختلفة لزم ان تقتضي طبيعة واحدة
هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبعه البسايط
واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسايط الى
فلكيات وعناصر لانها اما ان تكون متحركة بالارادة فهي الفلكيات
والا فهي العناصر الاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت
مركوزة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالادلة
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل
الشرع وهو الجسم المحيط بساير الاجسام ويدل على وجوده وجوه
الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره في البحث الخامس
من هذا الفصل فيكون ثمة جسم هو نهاية الاجسام ليس دونه
جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكره مزيف كما سنذكره
وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون
عنصريا قال الثاني الجهة الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد

تقديم

من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان
كانت الجهات ستا اثنتان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت
والفوق ما يلي رأسه والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته يمينا وشمالا
واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان
طرفا الامتداد الباقي ويسميهما الانسان باعتبار ثخن قامته
بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والاربع
الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق
قدامه والغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم لو توجه
نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاولين فان القايم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار
رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما
فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتها ولأن تحدد كري
يتحدد الفوق والسفل بمركزه ولو اعرفت هذا فلنرجع الى حل
الكتاب ونقول ان الجهة هي متعلق الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك الاينى بالوصول اليه فيكون موجودة عند وجوده لان

العدم المفارق لايكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم
منقسم والجهة غير منقسمة لانه لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها
لو وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك
النصف لاما بعده فما فرضناه نصفا للجهة يكون نفس الجهة
وان لم يقف بل يتحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فكذلك
ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لاما بعده وان كانت
حركة الى الجهة فالجهة ما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف
مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هف وفيه نظر لان
المنقسم غير جائز لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة في الجهة
ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم فهي موجودة
جسمانية ولابد لها من معين ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد
لانه لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
تحدد القرب بكل واحد منهما دون البعد لو غاية القرب
بكل واحد تحصل حينئذ واما غاية البعد عن كل منهما فلا يتعين
لكن المحدد للجهة يجب ان يكون محددا للجهتين الحقيقيتين معا
وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو
لا مدخل له في التحديد لان الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد

بمركزه فيتحدد الجهتان معا والمحدد للجهة بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام
مختلفة الطبائع يصح الانحلال عليه لان كل مركب كذلك فانه يصح
عليه الانحلال اي انفصال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال
انما يتأتى بالحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد غير
جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة ويكون
الجهة متحددة قبله فلا يكون محددا وقد فرضناه كذلك هف ولانه لو
كان المحيط بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم انه

لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الا جهة القرب
لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد
غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط
وانما يكفي المحيط ان لو كان كريا لانه لو لم يكن كريا لا يكون المحيط
يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه
لطيفة لا يخفى على من له ادنى فطانة قال الثالث الارصاد الى اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان
الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك
بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى المغرب يتم
دورة في يوم بليلة بالتقريب وعلى انها تتحرك حركات اخرى غير اليومية

لا للتحقيق

مخالفة للحركة اليومية ومتفاوتة في السرعة والبطوء والمناطق ولو
كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة
اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك
الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم
واما الثمان الباقية الخ واما الثمان الباقية من الافلاك فيدل
على وجودها اختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب
الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه
السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية حركات لامتناع اسناد
الحركتين الى جسم بسيط وامتناع حركة الكواكب بالذات بان يخرق
الافلاك ويتحرك الكواكب فيها تحرك السمك لاستحالة الخرق على
الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة
والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة مردودة ولقائل ان يقول لانم
امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت
فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة
الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق
بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة قطر ثخنه مساويا
لقطر الكواكب وتلك النطاق تتحرك بنفسها فيتحرك الكواكب

او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب على تلك النطاق
وح لا يلزم الخرق ولا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات من النطاقات
مخالف للاصول والوضع بينها وبين المنجم ظاهر فالحق ان يقال الى اقول
مدار البحث نوعان على وجود الافلاك النوع الاول ان الافلاك
باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت
نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي
بط والالما نرى شيئا من الكواكب هكذا المقدم وفيه نظر لان الماء
والزجاج والبلور لكونها رقيقة ملونة مع انها لا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا ينبغي في الفلك الثامن
والتاسع لبس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع
وان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل على لون
الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت
حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان
الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك
حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحر
والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك لان
العناصر عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي بط فكذا المقدم

وفيه نظر لجواز أن يكون بعض الأفلاك حارا وبعضه باردا فاعتدل التأثير فلا يلزم ما ذكرتم والأفلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة إذ لو كانت خفيفة أو ثقيلة لكانت لها ميل عن المركز أو إليه وكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت امتناعها على الأفلاك ولأنها فلك في طباعها ولم يقل في طبيعتها لأن الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير إرادة وهي لا يتصور في الأفلاك ولأنها الطباع فهو يعم الأجسام كلها لأن الطباع مصدر الصفة الموجودة الأولية لكل شيء والأفلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة لأن سهولة قبول الشكل الغريب وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول الشكل الغريب وعسر الانفصال الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم إلا بالحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على الأفلاك غير جائزة لما عرفت والأفلاك بأسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه لأنه لو زاد محدب الفلك المحيط بجميع الأجسام لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب ولو لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب الفلك

المحيط وهو الفلك التاسع وإلا لزم التداخل إن لم يكن بين الفلكين فرجة أو وقوع الخلاء إن كان بينهما فرجة وكلاهما محال وكذا امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك الحاوي لأن المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة ولهذا امتنع على مقعر التاسع امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا إلى آخر الأفلاك وفي هذا التقريب احتمال غلط لأن امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر في هذا الامتناع لأن الشرط وهو الحيز متحقق وللقائل أن يدفع هذا الاحتمال ويقول التغير على المقعر أيضا محال وإلا لزم التداخل أو الخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال قال الشارح أقول الدليل الثاني على وجود الأفلاك هو أن الأفلاك متحركة على الاستدارة لأن الأجزاء المفروضة في الأفلاك متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للجزء الآخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الأحكام ولا يتأتى ذلك الجواز إلا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة على الأفلاك وكلما صحت الحركة المستديرة عليها ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبداء ميل مستدير فالأفلاك فيها مبداء ميل مستدير وكل ما فيه مبداء ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة

لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو
الميل المستدير فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو
بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين وفي حيز
معين وهو جزء معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر
غيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الآخر
من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذان
الوجهان الدالان على النوع الثاني منقوضان بالعناصر لان
الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر غير متحركة
بالاستدارة وللقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت
الحركة المستقيمة من المركبات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من
الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل اليه وانما انحصر الانواع
في هذين لان الحركات البسيطة ثلاث حركة من المركز وحركة
اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد
مستدير قال واما الكواكب الخ اقول والكواكب فهي اجسام بسيطة
مركوزة في الافلاك كركز الفص في الخاتم وهذا نهاية الاثر فانه جرم كثيف
مستضيء يستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة المجلوة

لقا

لقا اخاذ نهاية الشمس او بعد لهذا الاكتساب تفاوت نور القمر
بحسب قربه وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل
القمر كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر ويتحرك بنفسها على مركزها
حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء
الى الشمس والمظلم الينا ولو اذن كل الفلك تحركت هذه الكرة بمقدار
حركة الفلك الاعظم فيظهر لنا جانب المضيء او لا يتم الفلك فاذا لاح
نصف دورة وهي ايضا تتم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضيء
بتمامه فنراه بدرا ولو كان كذلك لتفاوت نور القمر بحسب بعده
عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور الشمس
لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر يكون عند الاستقبال
متوجها الينا بنوره الذاتي ولو كان كذلك لم يحل الارض بينه
وبين الشمس لا يوجب خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف
عند الاستقبال بالشرط المذكور فالمقدم مثله قال واما العناصر الخ
اقول واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهي
حارة يابسة اي لو خليت وطبعها ظهر منها حرارة محسوسة ويبس والنار
مماس لمقعر فلك القمر المسمى بالماثل وخفيف مضاف لا يقصد
نفس المحيط بل يكون اميل الى المحيط من بقية العناصر وهو الهواء

فانه لا يطلب ما يطلبه النار ولكن ميله الى المحيط ابدا اكثر من ميل
الماء والارض فكانه خفيف بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب
على قياس ما قلنا والهواء مماس بحذائه لفوق النار وثقيل مطلق نحو
منفعته المذكورة هو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خلي وطبعها
ظهر عنها برد محسوس ويبس محسوس ومحله الوسط بحيث ينطبق
مركز ثقله حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس
المركز بل يكون اميل الى المركز من بقية العناصر وهو الماء فانه
لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار
والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس
ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء
بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية لا جرم
سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك
الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون المواضع المنكشفة عنها
الماء مستقرا للنباتات ومسكنا للحيوانات قال ثم ان منها الخ
اقول ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون
والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور

بالجملة يعني الهيولى الواحدة لا مطلب كل من العناصر الى الثلثة
الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو فساد
احد المتجاورين وكون المجاور الاخر اما الماء فانه ينفسد ويتكون
منه الارض لان مياه بعض الغدران يتحجر او ذلك مشاهد
والارض يصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب الحيل وهم اصحاب
الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء
المبرد بالثلج والجمد يصير قطرا لانا نرى على اطراف الاناء قطرات
يجتمع وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء لانها ان لم
تتكون من ذلك الهواء فاما ان يترشح منه الماء اللطيف بالاناء
او كانت حاصلة في ذلك الهواء ~~فاما ان يترشح منه الماء~~ الا انها
لصعوبة حرارة الهواء ما كانت تتمكن من خرق الهواء ونزولها
على اطراف الاناء فلما برد تلك الاناء برد تلك الهواء فثقلت تلك
القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء او يترشح ما في داخل
الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى
على وتيرة واحدة فلو كان كذلك لانفصلت مرة بعد اخرى لنزول
تلك القطرات عن الهواء كلها والثاني ايضا باطل والا لوجب
ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع وليس كذلك لانه يوجد فوق

وتلك الوضع والا فيطل العيان نعم ان تلك القطرات
انقلبت اليها الهواء المحيط بالاناء والماء يصير هواء وكذلك
النار لان الماء المغلي يستحيل بخارا يصير هواء والشعلة ايضا
تنطفئ في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد
منها يشاهد ان الهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير
وسد المنافذ التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد
من يزاول ذلك ولما عرفت ان الارض تصير ماء وبالعكس
والماء يصير هواء وبالعكس والهواء يصير نارا وبالعكس
عرفت ان كلا منها يصير الثلثة الباقية اما بغير واسطة
او بها فان الكون والفساد على جميعها جائز وهو المط واما المركبات
فانما يكون من امتزاج هذه العناصر الاربع
على انحاء مختلفة وبتلك الامزجة معدة لخلق متخالفة اي صور نوعية
فيفيض منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن
ان كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط
او للنبات ان كانت للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد
المثل فقط او للحيوان ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا
والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر

الحاصلة

الحاصلة من تفاعل البسائط وهي العناصر بان يتصغر اجزاء البسائط
سورة الاخر فيحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي المزاج وتحقيق
تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع قال الرابع
البحث الرابع في حدوث الاجسام اقول الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى
الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع مسبوق
بوضع آخر الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها اي هيولاتها
قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى
اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل
واما صورها فالصورة الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة
لا تنفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال
ينتفي بطريان الانفصال ويحدث اتصالان آخران والصورة
النوعية قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة
من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت
وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس
صورة عنصر آخر وانما قال في الصورة الجسمية قديمة بنوعها لكونها مقول

على امتلاءات شنفه الحقيقه واما مطلق الصورة النوعيه فهي طبيعه جسميه
لكونها مقوله على صورة العناصر والافلاك وهي محمله الحقيقه وقال
في كتاب قبل ارسطواني الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكيه
او عنصريه قديمه بذواتها محدثه بصورها الجسميه والنوعيه وبصفاتها ثم
اختلفوا في تلك الذوات القديمه المتصفه بالصفات الحادثه فقيل كان
اصل تلك الذوات جوهرة فنظر البادي تعالى الى تلك الجواهر بنظر الهيبة
فذابت تلك الجوهرة فصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار
والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاخران بالتكثيف وقيل
كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء
من الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس
وكانت لتناهي قربها ومحركة غير ثابتة في بعض الاحيان ولكون ابعاد
العالم متشابهة خالية عما يشغلها فيها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء
متماثلة والتامت وانفصلت طائفة منها باجزاء للمناسبة وصارت
جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت على الهيولى
لتوقف كمالاتها على الهيولى موجودة وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها
بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم من بعض عناصر الهيولى

وقيل

وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع
بسبب من الاسباب وتكونت منها نقاط ثم ايتلفت النقاط
وصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط
سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف جالينوس في كل
هذه الاقوال المنقوله عن هذه الطايفه قال لنا وجوه الاول
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه
الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة او متحركة
ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل لكونها عبارة عن
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج مستلزمة للمسبوقية بالغير
المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم ان الجسم لو وجد
ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون
الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه
عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته ولما امتنع انفكاك
السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل
غيره اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون
موجبا له لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت
من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب

الذي هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى واجب لذاته
دفعا للدور او التسلسل كما عرفت التقرير مرارا وح يلزم دوام
السكون بدوام ذلك الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه لدوام
المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته
الموجب الواجب لذاته والمنتهي اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام تتحرك كالعنصريات
والفلكيات وجواز الحركة عليها مما يشهد به اللزوم مثله بطلان قيل
عليه لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا
والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت او هو باطل لاستحالة انقلاب
الممتنع لذاته ممكنا لذاته لانه لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك
الاله كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل بالضرورة قلنا
الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا بل هو ممتنع لامر خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن
اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قيل الحد ولا امكان له لامرة فلا يكون
متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن انتقال من مكان الى مكان
اخر والسكون عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد
ولو لم يكن الحد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام

لو لم تكن في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا
قلنا لا نم وجود الحد ليس له مكان وان سلم فلا نسلم ان الحد
ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه وح تكون اما ساكنا
او متحركا لانه ان بقي على الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل
عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة
ان ما ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة
والسكون الوضعيين ولا يلزم من عدم كون الحد ساكنا ومتحركا
بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركة ما
لا اول لها على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة الى غير النهاية
ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وح يكون الاجسام
متحركة في الازل قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما
سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير
قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم
حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وحينئذ
لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا

قلنا قد بينا في حدوث ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة
بين نقيض الشرط ووجود المشروط ولما كان حدوث الحادث
منافيا لوجود السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون
لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون
موقوفا على الحادث كما ذكرتم يلزم الدور وقبل وروده اللازم
على احاد موجود معين قديم ثم ان تلك القدرة تستطيع بوجوده
ذلك المعين ولما كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام
لو كانت ساكنة ازلا لامتنع زوال ذلك السكون بناء على ان
الازلي لا يزول قلنا لا نم استطاع القدرة عند وجود المعين
بل المستطيع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام
في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول
ان لم يتم ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز
زواله منقوض بتعلق القدرة كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى
بالامر الوجودي فلا يتم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون
امرا وجوديا وهو مم قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
ممكنة لان الاجسام مركبة ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد

ينتهي الى اجزائه واحاده التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن فله سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب
لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام
ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع
الحوادث وهو باطل ولما لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون
مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت بعد ان
القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب
لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل
الدوام كالافلاك ويكون تحركه شرطا لوجود هذه الحوادث والتغيرات
فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير
دائم الوجود ولما لم يكن وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما
لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود تلك الحركة لكونها
حادثة على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات
الى لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا الترتب المعلول كذلك واجتماع
الحركات شانها ذلك ممتنع بالضرورة ولو توقف وجود هذه الحوادث
على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة مستمرة لوجود هذه الحوادث لاستمرار الموجب وعدم
تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب

الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو محال
اقول الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها
وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاول اى الصغرى
بيّن لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة
عليها والثاني اى الكبرى مبرهن في الفصل الثاني من الباب
الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى قال احتج الخ اقول احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام
بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون
لحدوثها وقت واذا كان كذلك كان تخصيص احداثها بذلك
الوقت المعين دون وقت آخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال
الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان
كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل واذا
كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة
ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت
المادة والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول الجسم
على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كانت محدثا لكان
عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع

مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة الفلكية فتكون الحركة
قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون ذلك الشيء غير معقول
واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا
ضرورة وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث
الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى التي تعلق اراد ته بذلك
الوقت فان قلت يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى
بذلك الوقت فلو علل ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا
يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير
متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليه وجود الاجسام فاذا وجدت
تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم النقض واجيب عن الوجه
الثاني والثالث بان مقدمات كل واحد من الحجتين غير مسلمة ولا بد
فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نم ان كل حادث
مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نم ايضا امتناع خلوها
عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نم ان القبلية التي لا
تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نم ايضا ان الزمان مقدار
الحركة كما مرت الاشارة الى فساد جميع هذه المقدمات قال واعلم
ان صحة الخ اقول اعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها

قال ثبت صحة الفناء والاولى والكرامية وان اعترفوا بحدوث
الاجسام فالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها العدم لو لو عدمت
هذه الاجسام فعدمها لكونها حادثة يمتنع بسبب فاما ان يحصل عدمها
باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل ممتنع وقد سبق
الكلام فيه تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب
الثاني من الكتاب الاول في بقاء الاعراض ولا نطول الكتاب بالاعادة
قال الخامس الى اخره اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام الدعوى ان
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء
او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية
لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا
موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك
النقطة اول نقطة المسامتة لو حصول المسامتة بدون اول المسامتة
ممتنع ويكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول
نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول
المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل
قبل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به مع التحتانية تحصل
من الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول المسامتة مع التحتانية ولما لزم

انقطاع

انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هف
وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا
لنفي الاختلاف في جواز تصور بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد
الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة
والمستند ما ذكر في بيان بطلان التالي وايضا المحال انما لزم
من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج علماء الهند
على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن المحدد عندكم مثلا
متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل
يحكم بان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه
يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر
الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان
جسمانيا فان كان جسما فظ وان كان جسمانيا فلا بد
له من مادة وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم الى لا نهاية
وهو المط ومنع اصحابنا الهند بان التميز المذكور ليس مما
يحكم به العقل بل وهم محض ليس بثابت اي حجة قال الفصل
الثاني في المفارقات الى اخره اقول الفصل الثاني في المفارقات وفي شرع في
هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا
اما ان يكون مؤثرا في الاجسام او مدبرا للاجسام او لا يكون مؤثرا

المفارقات

ای الاجسام ولا مدبرة اياها والاول ای الجواهر الغايبة الموثرة في
وجود الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملاء الاعلى على
لسان الشرع والثانی ای الجواهر الغايبة المدبرة للاجسام تنقسم الی
علوية وهی التی تدبر الاجسام العلوية وهی النفوس الفلكية عند
الحكماء والملائكة السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهی التی تدبر
عالم العناصر والاول للعناصر اما ان يكون مدبرة للبسايط والانواع
الكاينات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحی
محمد عم قال جاءنی ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة الانسانية والثالث ای الجواهر الغايبة عن الحواس التی
لا تكون مؤثرة فی الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الی خير بالذات
وهم الملائكة الكروبيون فی لسان الشرع والى شرير بالذات
وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام
الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين لما انكروا
الجواهر المجردة كما هو مذهب صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال
المص هذا الذی ذكره من التعسيات والتوهمات ما استنبطه

اول ز مکونات عقل و جانست ٭ وانگه پی آن نه فلک گردانست
زین جمله چو بگذری چهار ارکانست ٭ پس معدن و پس نبات و پس حیوانست

من فوائد الحكماء ونتيجة احاطة العقل بالمكونات من طريق
الاستدلال لعله من قبيل الجهل كما قال الشيخ وما يعلم جنود ربك
الا هو قال الثانی ای العقول اقول ای البحث الثانی فی العقول
قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهی الموجودات
التی لا يسبق وجودها عدم زمانی كما روی عن النبی عم اول
ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على ان المبدعات العقول
وجهان الاول ان الافلاك موجودة اما لحدوثها او لامكانها فالواجد
القريب للافلاك ليس البارى تعالى لان الافلاك اجسام مركبة
من الهيولى والصورة والشيخ واحد حقيقی والواحد الحقيقی لا يصدر
عنه المركب الذی ليس بواحد لما عرفت فالافلاك غير صادرة
من الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير
الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم
وجوده على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود المعلول
ووجود الافلاك متقدم لعدم الخلاء الذی يكون فی جوف ذلك
الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم
على المتقدم على الشیء متقدم على ذلك الشیء فيكون عدم الخلاء ممكنا لانه
واجب لغيره وهو محال وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم
كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط

والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل للتاثير بكونه لذلك القابل وضع
مخصوص من النسبة اليه ولا يؤثر في الهيولى اولا لانه ليس للهيولى
وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا والا لاثر فيها لزم لو
ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم اولا في
الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف
فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر
عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك ضرورة واذا لم يكن
الموجد القريب للافلاك الباري تعالى ولا الجسم واجزاؤه ولا النفس
فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة وهو العقل وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وهذا الكلام عكسه ولا نسلم
ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا في قابل
له وضع بالنسبة اليه فلا بد لهذه المقدمات من دليل قال
الثاني الصادر الخ اقول الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو
العقول هو ان الصادر من المبدع اولا ليس العرض لان
العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات
فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداها
من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم على الجوهر وهو محال
والصادر من المبدع ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره

من الجواهر

من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في الدليل الثاني على ان
الموجد القريب للافلاك ليس جسما آخر غير الافلاك والصادر اولا
ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة
للآخر لتقدم احدهما على الآخر لكن ليس احدهما متقدما على الآخر
كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة
فلا تكون فاعلة لها فلا تكون الهيولى هو الصادر الاول فان تعين
الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا تكون الصادر
الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله
على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب وفيه الانظار المذكورة
في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة ونظر آخر وهو انا لا نسلم
ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول ولهذا العقل ثلث
جهات وجود من المبدأ الاول ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان
من ذاته فيكون بذلك الوجود سببا لعقل آخر وبذلك الوجوب سببا
لنفس فلك وبذلك الامكان سببا لجسم فلك ويصدر من العقل
الثاني على هذا الوجه عقل آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الآخر
وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كليات العناصر

لما استدل الحكماء بما تقدم من الدليل على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة من الواحد الذي هو العقل وتقريره ان العقل له وجه من المبدا الاول
وهو انه ذو ماهية وجودها بالنظر الى المبدا الاول وامكان من ذاته وله ماهية وجودية ويعقل لذاته
ويعقل لفاعله فبين بسبب اعتبار بعضها بالنظر الى فاعله ومبدائه والاولى باعتبار اشرف حالاته وهو
الوجوب والتعقل للمبدا الاول سبب لعقل اخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب للنفس
الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه سبب لجسم الفلك المركب عن المادة والصورة ثم يصدر

المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح في قوله يوم يقوم
الروح والملائكة صفا الاية المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم
عند استعدادها لتعلق النفوس بها وهذا العدد من العقول ما ظهر بالدليل
على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انها تنحصر في هذا العدد فلا لاحتمال العقل
مع الجواز ان يكون متشابهة او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف
هذا الكلام بيّن لان الله لم يجز ان يصدر عن العقل بهذه الجهات شيء وبطل
ما ذكروا والا فالدليل على انتهاء العقل العاشر ولهذا قال بعضهم ان
الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لا سيما وقد بينا ضعف الكثر
مقدمات كما مر في تقرير الوجه الاول قال المص ويشبه ان يكون القلم هو العقل
الاول لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب فقال
اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب
عليه ذلك الخلق الثاني اي المخلوق الثاني لاستحالة الامر بالكتابة من غير
شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش او متصلا به لقوله عم
ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال الفرع الحادي اقول هذا فرع على وجوه
العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي
ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد البقاء وكل
حادث مادي لما مر وكانت انواعها منحصرة في شخصها لما عرفت في الفرع

الذكور في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من
ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المادة وتكون جامعة
لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات تقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا
اشار بقوله لا ينتظر شيء منها اي مقابل هذه الامور لكمالاتها
لتجرده وكانت عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها ولكون التعقل عبارة
عن حضور صورة المعقول عند العقل وكانت عاقلة لجميع الكليات
لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول ما هو ممكن
لها ولكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت
غير مدركة للجزئيات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل
قال الثالث الى اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج
الحكماء على ان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة
الطبيعية طلب حالة ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات
الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان
كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة يتحرك منها بعينها ايضا
لكن كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع محال فحركات الافلاك ليست
طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر انما يكون خلاف
الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية ولما
لم تكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية استحال ان تتحرك قسرا الثاني

ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة
والبطوء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا اوجب ان تكون في جهة
واحدة وعلى قدر واحد من السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر
لجواز ان تكون هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة
والبطوء واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية
ثبت انها ارادية ولما ثبت ذلك فللفلكيات محركات لامتناع
صدور الحركة من غير محرك وتلك المحركات تكون مدركة لما عرفت
من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة
فهي اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات متخيلة
باطل لان التخيل العارف من القوى الجسمانية فلا يتبعه حركات دائمة
باقية على نظام واحد لما سنعرف ان القوى الجسمانية لا تقوى على
لاتقوى على حركات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل
مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك
اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة
منصرمة والحركات الجزئية المتجددة المنصرمة منبعثة عن ارادات
جزئية لاستحالة ان تكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية والارادات
الجزئية تابعة لادراكات جزئية ضرورة كون المباشرة للحركات الجزئية

مدركة

مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره
في البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات
ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات
الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية
فائضة عن تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوة
الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا نفوسا جزئية وتسمى هذه القوى
منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور
ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب لان المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهي
محالان عليها لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتنغص
من محلل له فيغضب من محلل له فيغضب وانت خبير بان
الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر
قال الرابع الى اول البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة
والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو مذهب الحكماء
و مذهب حجة الاسلام حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله

وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسماً

فجزء هذا العلم ان كان علماً بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساوياً

للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن جزؤه علماً بذلك فمجموع

الاجزاء ان لم يستلزم امراً زائداً على الاجزاء فكذلك لانه بسيط

يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به هف وان استلزم

المجموع امراً زائداً على الافراد فيعود الكلام الى ذلك الزائد

ويتسلسل فثبت ان العلم بالذي غير منقسم فمحله ايضاً يكون

غير منقسم اذ لو كان منقسماً يلزم انقسام العلم بالذي

لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هف

واذا ثبت ان محل العلم بالذي غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم

منقسم بناءً على نفي الجوهر الفرد فثبت ان محل العلوم اعني العلم

بالذي والعلم بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني فيصير

كبرى لقولنا النفس التي محل العلوم فيلزم ان النفس ليس

بجسم ولا جسماني وهو المط ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة

ونقوضه ان نقول سلمنا ان العلم بالذي غير منقسم لكن ان محله

غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك فانه

منقوض فانها قائمة بكل موصوف حتى الكثرة والنقطة فانها قائمة بالخط

المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وايضاً منقوض بانقسام

الجسم الى ما يساويه في الجسمية وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بالذي غير منقسم

قوله لانه لو كان منقسماً فجزؤه ان كان علماً به لزم تساوي الجزء والكل

في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان

الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم الى جسمين متساويين في الحقيقة

وانت لو تاملت في النقوض الثلاثة وجدت الترتيب الطبيعي

ان يقدم الثالث على الاولين كما قررناه في الايضاح **قال** الثاني الخ

اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك

السواد والبياض معاً لكونه حاكماً بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما

فلو كان العاقل جسمياً او جسمانياً يلزم اجتماع السواد والبياض

في جسم واحد وهو محال ثم منع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة

البياض والسواد العقليين ولا تضاد بينهما انما التضاد بين السواد

والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكر ثم ونوقض هذا الوجه ايضاً بتصور

هذا السواد وتصور هذا البياض فان الادراك لهما لكونهما جزئيين هو

الجسم او الجسماني **قال** الثالث الخ **اقول** الوجه الثالث من الوجوه العقلية

هو انه لو كان العاقل اي النفس جسماً او حالاً في الجسم بان يكون حالاً

في عضو من قلب او دماغ مثلاً لزم تعقل ذلك العضو دائماً او لا تعقله

دايما لان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة
الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل فيه العاقل كيف في تعقل
ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دايما لان تلك الصورة مقارنة
للعاقل دايما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك الصورة في تعقل
ذلك العضو امتنع تعقله دايما لانه لو جاز تعقله فانما يكون بمقارنة
صورة اخرى للعاقل في تلك المادة متحدة فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكتنفة بعوارض باعيانها صورتان متماثلان لشيء واحد معا
لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع واحد انما يكون بتغاير المواد
لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة
فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسميا او حالا
فيه لزم تعقل ذلك الجسم دايما او لا تعقله دايما واللازم باطل لانا لا نعقل
عضوا دايما ولا نغفل عن عضو دايما فالملزوم وهو كون العاقل
جسما او حالا فيه باطل مثله وهو المط وهذا الوجه ضعيف لان الصورة
العقلية عرض فلا تماثل الجوهر اي الصورة الخارجية لذلك العضو
وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين ان لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة
اخرى وايضا الصورة التي بها نعقل ذلك العضو حالة في القوة
العاقلة الحاصلة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادة

ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع الخ اقول الوجه الرابع
من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل
معقولات غير متناهية ~~لانها تقدر على تعقل معقولات غير متناهية~~
لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وهو ظ ولا شيء
من القوى الجسمانية كذلك اي ليست بقادرة على ادراك معقولات غير متناهية
لما سنذكر في باب الحشر والجزاء فالقوة العاقلة ليست من القوى
الجسمانية وهو المط واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات
العاقلة للقوة ان عنيتم به ان القوة العاقلة على قوة تعقل معقول اخر فالقوة
الخيالية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى اي تخيل متخيل
اخر فيبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم به ان
القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع فيبطل قولكم
ان القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس الخ
اقول الوجه الخامس من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك
طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم تكون محلها مختصة
بمقدار وشكل ووضع معينة لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع
وشكل كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها
بالمشخصات ولا الكلية لانها حينئذ لا تكون مقولة على الافراد لا يكون لها ذلك
المقدار والشكل والوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه واعترض على

هذا الوجه بأن كلية الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من
الأشخاص إذا أخذت ماهية الأشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية
ثم لا شك أن تلك الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معين بتبعية
المحل لا يكون كلية إذ هي مطابقة لماهية الأشخاص لو أخذت مجردة فإن
تجرد الصورة بمعنى تعريها عن العوارض الخارجية دون العوارض العقلية
فيكون الصورة العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها تجردها وما يشبه بأن نقول المحل
الإدراك الكلي حال في نفس جزئية فيكون جزئيا فثبت بأن ما عرض
لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية الحال **قال** وأما الحجة
النقلية **أقول** هذا أعني الشارح **قال** واختلف المتكلمون لما أنه **أقول**
اختلف المتكلمون للنفس فقال ابن الراوندي إن النفس المشار إليها
بقوله أنا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام إنها أجسام سارية
في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل إن النفس مكونة في جميع
الدماغ مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل إن النفس قوة في
القلب مبدأ لحياة جميع البدن ولأفعاله المخصوصة وقيل إن النفس
هي ثلث قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة أي الحاكمة في القضايا
والقوة الثانية في القلب وهي القوة الغضبية وتسمى قوة حيوانية والقوة
الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس
هي الأخلاط الأربعة أعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل

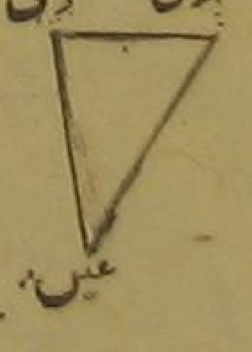
النفس

النفس هي الناطقة الخاص لكل شخص من أشخاص الإنسان
ومنهم قال غير هذا ولسنا الآن في بيان تفصيل جميع المذاهب **قال**
المسلمون في حدوث النفس **أقول** البحث الخامس في حدوث
النفس المليون لما بينوا أن ما سوى الواجب الواجب لذاته هو محدث
مما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس إلا أن قوما جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الأخبار النبوية
أنه قال إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهذا الخبر
دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس
قبل حدوث البدن قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق
البدن وذكر أطواره ثم أنشأناه خلقا آخر فإن هذه الآية
تدل على أن الخلق الآخر متأخر في الوجود عن البدن والمراد
بالخلق الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث
البدن وخالف أرسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني أفلاطون
فإنه ذهب إلى أن النفس قديمة وأما أرسطاطاليس فذهب
إلى أن النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن واحتج
على ذلك بأن النفوس متحدة بالنوع والماهية لأنه لو اختلف
بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك

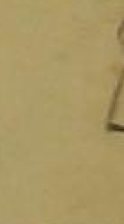
غيرها به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب
جسم وكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفس متحدة
بالنوع في الماهية ولو الزم ذلك لزم ان يكون حادثة عند حدوث
البدن لانه لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة
لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت ومادة
النفس البدن فلا يتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس
لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم لو انعلقت بالبدن
ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن لكان نفس
كل احد اعني محل علومه عين نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل احد
ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم تبق واحدة كانت منقسمة
والمجرد لا تنقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم احد
هذه الامور المحالة فوجودها قبل البدن محال وهذا على مذهب الاصحاب
ان المفهوم من كون النفس كونه مدبرا وهذا المعنى امر عارض بالنسبة
الى ذات النفس فلا يلزم تركيب النفوس من المشتركة في هذا المعنى
لو الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز
ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالعقول فانها مع اختلافها
في تمام الماهية يشتركان في الاختلاف الذي هو من عوارضها

وان سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا يتعدد
الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان
بتعدد ابدان اخر وهكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ
والتناسخ باطل قلنا عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنى
على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان
البدن شرط لحدوث النفس فالبدن لو استكمل فاض عليه
من واهب النفوس نفس للزوم الفيض وجود الشرط وهو
البدن فاذن وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس
يتصل به فلا يتصل به نفس اخرى والا يكون لشخص واحد نفسان
اعني ذاتين وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين
واذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو ان يتصل
نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان حدوث ذلك البدن
الاخر يحدث نفس اخرى يتصل به فاذا اتصل به نفس البدن
الموجود قبله يلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل
فعلم بان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات
حدوثه به دور قال السادس الى الاول البحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها به قال الحكماء

الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لا عرفت من انها
مجردة عن مقارنة المادة لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق العاشق
بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها
الحسية والعقلية على البدن لما علم من ان النفس في مبدا امرها
خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء الكمالات والنفس تتعلق
اولا بالروح المنبعث عن البخار المتكون من الطف اجزاء الاغذية
فيفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح
في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتثير هذه القوة في كل عضو فتثير
قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو الى تحصيل الغذاء
وتشبيه بالصاقه باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب
الطبية بتفاصيلها قال وهي باسرها الخ اقول والقوى الفائضة
من البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى
المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة
فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر للمبصرات انما يكون
بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك
الصورة في جزء من الحدقة بحيث زاوية مخروط مفروض من قاعدة
ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة



في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار
اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي
ومنع بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب
الرياح ضرورة فيجب ان لا نرى المقابل وترى غيره مما انفصل به الشعاع
والامر على العكس المشعر السمع وسبب ادراك السمع المسموعات
وصول الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب
الذي في مقعر الصماخ والمشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة
في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما في مقدم الدماغ ويدرك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل
ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط باجزاء يتحلل من ذي
الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه
الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق
وهو قوة تنبث في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك
الذوق للاشياء بمخالطة الطعم بالمذوق وبسبب وصول المذوق الى
العصب المذكور والمشعر الخامس اللمس وهو قوة تنبث في جميع
جلد البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس



قال واما الباطنة فخمس الخ اقول واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول
من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها
لان كل ما يدركه كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة يتأدى صورتها اليه فانا
نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض وبانه حلو والحاكم يجب ان يحضره
المحكوم به وعليه فلا بد فينا من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا
والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة هي الحس المشترك لما ذكرنا ومحل
هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية الخيال وهو قوة تحفظ
صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان
ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ الثالثة
منها القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محله مقدم البطن الاخير من الدماغ
وهو سهو لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس
الرابعة منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحل هذه القوة
بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محلها البطن الاخير
لانه ليس في البطن الاخير سوى هذه دل كتب الشيخ الرئيس
الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي من شانها التحليل والتركيب
بين الصور المأخوذة من الخيال تارة وبين المعاني المأخوذة من الحافظة

اخرى كما يتصور انسانا عديم الرأس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا رأسين
وهو التركيب وتسمى هذه القوة متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها
الوهم والغرض من الاستعمال ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها
الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور
والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوة بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها
اى لو عرض آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل فعل تلك القوة المختصة
به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات
بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لا في النفس لانا
لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما وقع ايمنا وتصورت النفس
لزم تمايز محلي الجناحين ضرورة فيلزم انقسام النفس

قال واما المحركة الخ اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة
اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوى باعثة
على الحركة وهي اما على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث على دفع
المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد
الاعصاب وارخائها وهي المبداء القريب للحركة وهي قوة منبثة في مبادي
العضلات واما القوة المحركة الطبيعية فهي المتصرفة في الغذاء اما لحفظ الشخص
او لحفظ النوع والاول اي القوة المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم

الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل
والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على
تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا
عن الاورام وقولنا الى النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف
والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولدة
وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة شخص آخر
والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور
وتخطيط الاعضاء وتفيدها القوى واعلم ان مفيد القوى ليس المولدة ولا
المصورة التي في رحم الام وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية
والمولدة والمصورة قوى اربع اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه
ثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
الى ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب الاول عند المضغ ولهذا
يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة والمرتبة الثانية
في المعدة وهي ان يصير الغذاء كماء الكشك كيلوسا والمرتبة
الثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء
والبلغم والمرتبة الرابعة في الاعضاء وهي ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها للعضو كذا
ذكر المص وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان الغذاء

له اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب
غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه
الى الكبد في طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ في الكبد مرة اخرى
فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان للدم وما يجري معه في العروق هضما
ثالثا ولو انوزع على الاعضاء وللتصبب كل عضو عنده هضم رابع فعلم
بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه
وايضا اخل المص بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المص
لم يكن له دربة في علم الطب بل لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها
الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة ورابعها
الدافعة وهي التي تدفع الطبيعة الى الرادة كالسوداء تدفعها الى الطحال
قال السابع في بقاء النفس الخ اقول البحث السابع في ان النفس لا تفنى
بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من النصوص الدالة على ذلك
ونحوها من الادلة واضح الحكماء على هذا المطلب بان النفس مجردة وكل
ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا يقبل العدم وقد سبق القول البسيط
في مقدمتي هذا الدليل فتذكرها واعرضنا لاحاجة الى الاعادة ثم الحكماء
قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان النفوس

ان كانت عالمة بوجود المبدأ وبوجوب وجوده وفيضان جوده اي بكيفية
صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وبتقدس ذاته عن النقائص ومع
ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك
من مذمومات العقل والشرع وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية اي تكون
النفوس عفيفة التذت بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة
عن النقائص الملائكة المكرمة والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله
ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فان الايمان هو العلم بالمبدأ وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات
البدنية وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل المضلة تألمت بسبب ادراك
جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن
حصول المعارف خالدة مخلدة لان شرط حصولها البدن وقد فني وتمنت
العود الى الدنيا والى اكتساب العلم والى ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث
يقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان
اكتسبت النفس من البدن هيئات ذميمة واخلاقا دنية مع كونها غير
معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلانها الى تلك الهيئات مع فقد
حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول مدة العذاب طويلة
وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها فيها حتى تزول تلك

الهيئات

الهيئات بزوال الشقاوة وقد اشار
في الكتاب الالهي الى السعادة الخالدة والزائلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك
~~لان الشرك هو الاعتقاد الباطل المطلوب~~ هو الهيئات البدنية لانها دون الشرك
البدنية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة
والزائلة وان لم يقم برهان ما لم لكنه تؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا
ويؤيد باقاويل الانبياء عليهم السلام فان دعوتهم الى العلم بالمبدأ ووحدانيته
وترك الهيئات البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء
الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بمنه وجوده **قال الكتاب الثاني**
في الالهيات اقول الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة
بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته
او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته وانما
قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لرعاية النظم الطبيعي وفي هذا الباب
فصول الفصل الاول في العلم بوجوده وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في
ابطال الدور والتسلسل وانما قدم على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب
لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما ابطال الدور فلان صريح العقل
جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره لو العقل يجزم بان الشيء

مالم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم
الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء
على نفسه بمرتبتين وهو محال قال واما التسلسل الخ اقول واما التسلسل فدل
على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله
بالعلية والجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى ضرورة وقد فرضنا
ان الجملتين تسلسلتا الى غير نهاية فان استوعبت الجملة الثانية الجملة
الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة
كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية ~~الجملة الاولى فرد من~~
~~الجملة الثانية~~ وهكذا الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الثانية
مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم يستغرق الجملة الثانية
الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية
شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها
بمرتبة واحدة لو المفروض ذلك فيكون الجملة الاولى متناهية لان
الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهية هف
قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال
التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة

يحتاج

يحتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه
فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج
هو الامكان فذلك السبب الذي يفتقر اليه المجموع ليس نفس المجموع
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل
في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من احاده والداخل
في المجموع استحال ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون
علة لكل من الاحاد لان من جملة تلك الاحاد نفسه وعلله فلا يكون علة
مستقلة للمجموع فذلك السبب اذن خارج عن المجموع والخارج عن كل
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المط لا يقال الحصر ممنوع لان
المؤثر في المجموع هو الاحاد والاحاد التي لا نهاية لها ليس نفس المجموع
بناء على جميع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليس داخلا فيه ولا خارجا
عنه وهو ظ لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث
هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع المؤثرات
على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا
وقد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم ان علة
المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل
فيه لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثر اخر وايضا فلا نم ان

~~ان علة المجموع يجب ان تكون علة لجميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع~~
~~والداخل فيه لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثر اخر~~ وايضا
فلا نم ان الخارج من هذه السلسلة خارج من كل الممكنات حتى يكون
واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات
الى غير النهاية ومن جملتها هذه السلسلة لا الى [متعددة] شان اثباته وح لا يلزم
مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة
المستقلة للمجموع يجب ان تكون علة لجميع احاده اذ لو لم تكن علة لجميع احاده
فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب
لانا لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر
اخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة لان العلة المستقلة للمجموع
هو الذي يحصل منه جميع اجزاء المجموع عليه وبهذا التفسير كونك لتوقفه على الجزء
فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن الثاني بتغير
المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة
اليه اذ لو كان فوقه علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال
التسلسل وهو المدعى قال الثاني الخ اقول البحث الثاني في البرهان على
واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بحدوث
الذوات والصفات وثانيهما الاستدلال بامكانهما الوجه الاول هو انه

لا شك

لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن
معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة
اخرى لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة
الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا
او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منتهى الى الواجب فيلزم الدور ان كان
علة لعلته او علة لشيء من علله التي هي من معلولاتها والا يلزم التسلسل
بعين البعيد الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض هذان
الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن عندنا ما ينافيه
وتقريره ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته
لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا
لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب
اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيرها فيلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ان كان السبب ملاقيا ويلزم امكان ذاته ان كان
السبب مباينا وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث
هي هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم
تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر قال
الثالث في معرفة الخ اقول البحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء

ان الطامة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة
اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته ولاجل انه تعالى غير قابل
للتحديد لما سئل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية
عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته اجاب موسى
بذكر صفاته وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون
قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون
لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته
وهو يجيب بما هو غير مطابق له المقول في جواب ما هو وهو الحد
ثم اكد موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم
ورب ابائكم الاولين فلما رأى فرعون مرة اخرى ان اجوابه
غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى
الى الجنون فذكر موسى صفات ابين مما ذكرنا في الجواب السابق
كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون اي بهذا تعرفونه ولا يمكن تحديده ان كنتم
تعقلون ان هذا البسيط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا
لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه ولا يمكن معرفة حقيقته
وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا انحصار طريق معرفة حقيقته
فبما ذكره

فبما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري
اولا بالرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى
هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم
الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد
لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث هو
وجود قال الفصل الثاني الخ اقول الفصل الثاني في التنزيهات
والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا
وهي ليست متناهية لان لله تعالى بحسب كل موجود غيره صفة
سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث
الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقايق لانه لو تماثلت
غيرها ولا شك في انها متميزة عما عداها بتعين فالموجب لذلك
التعين الذي به يمتاز حقيقته عن غيرها ان كان ذاته لزم الترجيح
بلا مرجح لكون حقيقته تعالى متماثلة لساير الحقايق وايجابها تخصص بها
دون غيرها وان كانت الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا
منافيا لذاته اي صفة لم عاد الكلام الى ذلك الموجب المنافي بان الموجب
لم ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيرها فنقل الكلام
اليه مرة بعد اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا اثباتا

عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب
منفصل وكان ذاته ممكنا لذاته ح عن ساير الحقايق اقتضت
الاختصاص بذاته لا لذاته حتى يلزم الدور او التسلسل ولا يلزم
حتى يلزم امكان ذاته ح كالفصل فانه لذاته مخصص لحصة النوع
من الجنس مع تساوي ساير الحصص في ماهيته وكالعلة
فانها لذاتها مخصص معلول معين لا لامر آخر لانا نقول لا نجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته ح فيكون متاخرة عن تعين العلة
فلا يكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء
مقتضيا لتعين الشيء كالجنس فانه لما كان متاخرا في الوجود
لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا في الوجود
عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يوجب ذاته
صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به ح كونه مساويا لساير الذوات
يلزم ان يتنافى لوازم الامثال لاختصاص بعض بصفة تمتنع
حصولها في البواقي لكن اللازم ح فالملزوم مثله قال وقال قدماء الخ
اقول قال قدماء المتكلمين ذاته تع تساوي ساير الذوات في كونه
ذاتا بالدليلين الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهذا المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته تع مساويا

لساير

لساير الذوات الثاني ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين
الوجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس
ما عادتنا نقول الذات مشتركة لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء
على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن
الذات مشتركا بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا
او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله
الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة يجب
ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق
الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يجعل مفهوم الذات لبطل الحصر
العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته
تساوي ساير الذوات في الذاتية وتخالف ساير الذوات بصفات
احدها وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام
وهذا مذهب الاكثرين واما عند ابي هاشم تخالف ساير الذوات
بالحالة الخامسة التي هي علة للاحوال الاربع اعني الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية قلنا في الجواب
عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
الذي يثبت اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه

من الذوات والاشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك الموصوفات
وثانيها في الماهية وايضا انت خبير بفساد الوجوه الدالة على اشتراك
الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم
الوجود ويمتاز عن وجودنا بتجرده عن الماهية وعدم العروض
لغيره اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة
الى الاعادة قال الثاني الخ اقول البحث الثاني في نفي الجسمية عنه تعالى
ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة
خلافا للكرامية والمشبهة اما انه تعالى ليس بجسم فلما ثبت من ان
كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر عليه دليلا واما انه ليس
في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون
منقسما فيكون الواجب جسما لانا لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم
وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة او من جواهر فردة
ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا يكون
منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى لانا لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير
المنقسم وهو محال بالاتفاق اما عند من نفى الجزء فظ واما عند المتكلمين
فلانه يلزم ان يكون اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا الثاني
انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث

تناهي

تناهي الابعاد فمقداره بذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى مخصص
وهو مح وكان الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى مخصص
وهو مح وهو محال فيه نظر قال احتجوا بالعقل والنقل الخ اقول
احتج القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل
فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين
فرضنا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض القائم
الساري فيه او يكون مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض اللذين ليس
محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا
في العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المط الثاني
ان الجسم يقتضي الجهة والجهة ضرورة واقتضاؤه لها ليس الا لكونه
قائما بنفسه والله يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم
في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة لوجود المقتضي لها
وهو المط واما النقل فايات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك والجواب عن الدليل الاول
منع الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين
فرضنا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع الا فيه وشهادة

وحكم البديهة على ذلك أيضا ممنوعة لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان
كونه تع في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف
في البديهيات وأجيب عن الدليل الثاني منهما أنا لا نسلم أن الجسم
إنما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة
وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكر ثم وأجيب عن الآيات المذكورة
بأنها وإن دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التأويل لما عرفت في صدر الكتاب من أن
الأدلة السمعية لا تعارض العقلية لأنها الأصل فإما أن نفوض علم تلك
الآيات إلى الله تع كما هو مذهب السلف ولذلك
يرون الوقف على الله تع في قوله تع وما يعلم تأويله إلا الله
وأولى أو نأول كما ذكر في المطولات من أن المراد باليد
القدرة وبالاستواء الاستيلاء قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول أقول
البحث الثالث في نفي اتحاده تع بغيره ونفي حلوله في غيره
أما الأول أي نفي الاتحاد فلأنه تع لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين
فهما اثنان لا واحد وإن لم يبقيا موجودين لم يتحدا أيضا
لأنه إن عدم كل منهما ووجد ثالث فظ وإن عدم أحدهما وبقي الآخر
فكذلك لأن المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر لأن المراد بقوله

المتحدان

المتحدان بعد الاتحاد إن بقيا موجودين أو لا يبقوان ما بينهما
موجودة أم لا فنختار أن ذلك فيهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا نم
وإنما يلزم ذلك أن لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع أو أن تشخص
كل منهما باق أم لا فنختار أن تشخصهما غير باق ولا يلزم من ذلك
عدم كل منهما بانفيه وهذا السؤال من نتائج قريحة الذي امتنع الشيد
ظله علي وقد سمع منه الكاتبي وأثبته في بعض تصانيفه وأما الثاني
أي نفي الحلول فلأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل
في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فإنهم
ذهبوا إلى حلول الله تع في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة أيضا
فإنه ذهب إلى حلوله في العارفين واتحاده بهم فإن أرادوا
بالحلول والاتحاد ما ذكرنا بان فساده وإن أرادوا غير ذلك فلا بد
من إفادة تصور معناه أولا ليمكن التصديق بذلك إثباتا أو نفيا
قال الرابع أقول البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته
الله تع اعلم أن صفات الباري تنقسم إلى إضافات لا وجود لها
في الخارج كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات
وتعلق إرادته بالإرادات وهي متغيرة متبدلة لا يحيض عنه

وإن أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والإرادة فإنها صفات حقيقية
لكن يلزمها إضافة كما عرفت وفيما ذكره المص نظر فإن تعلق علمه
وقدرته وإرادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته
بل هي إضافات لازمة لصفاته الحقيقية والأولى أن يقال صفاته تعالى
إما إضافات محضة كالأول والآخر وإما حقيقية عارية عن الإضافات
كالحيوة والبقاء وإما حقيقية يلزمها إضافة كالعلم والقدرة والإرادة
والتغير في الصفات الإضافية وفي الإضافات اللازمة للصفات
الحقيقية جائز وأما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات إضافة أم لا
فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير
فيها وجوه أربعة الأول أن تغير صفاته الحقيقية توجب انفعال ذاته
لكونه موضوعا للتغير وانفعال ذاته محال مردود وفيه نظر لأنه
إن أردتم بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته لو الطراح
لم يمنع الآخر وإن أردتم غيرها فلا بد من تصويره لينظر فيه الثاني أن صفاته
الحقيقية ما يصح اتصافه به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه به
فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقص فصفاته الحقيقية
صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه
نظر لأنه إنما يلزم نقصان ذاته أن لو لم يتصف بصفة كمالية أخرى

من افادة صح

بدلها

بدلها وهو ممنوع قال الثالث أقول الوجه الثالث أنه لو جاز
أن يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بالحادث مردود ولو صح اتصافه
بذلك الحادث أزلا لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك
القبول من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية تلك القابلية وإلا لزم
التسلسل والقول به باطل دفعا للتسلسل فعلم أن تلك القابلية تكون
إما لازمة لذاته أو منتهية إلى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية
عن ذاته فصح الاتصاف بتلك الصفة تكون أزلية وصحة الاتصاف
أعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة
على المنسوب إليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول
والنسبة إنما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة
تستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث أزلا وهو
محال فثبت بهذا الدليل أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث وينعكس
بعكس النقيض إلى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون
أزليا فلو كان الباري متصفا بالحوادث لم يكن أزليا لكنه أزلي
فلا يتصف بالحوادث وهو المط واعلم أنه لا حاجة للمصنف
إلى هذا العكس بل لما ثبت أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث
فنجعله كبرى لقولنا الباري أزلي لينتج للشرع لا يتصف بالحوادث

وهو المط الرابع الخ هذا هو الوجه الرابع على انه تع لا يجوز
ان يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان
ذاته او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون
وقت اخر ولو كان كذلك لزم ترجيح احد الجائزين على الاخر
بلا مرجح وانه محال وان كان وصفا اخر محدثا فينقل الكلام الى مقتضى
ذلك الوصف ويلزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف
شيئا اخر غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في صفته تلك
الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز
اتصافه تع بالحوادث وهو المط ولقائل ان يقول انه تع منفصلا
لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تع صفات متعاقبة كل واحد منها
مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او يكون كل واحد من تلك الصفات
مختصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته بتلك الصفة
في تلك الوقت والحال ويكون هذه الصفة خلفا وبدلا عن الصفة
الزائلة فيكون الكمال مطردا اي يكون ذاته دائما متصفا
بصفة كمالية من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف
به الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال
لما كانت الصفة الحادثة مما صح اتصاف الذات فيصح اتصافه

في الازل

في الازل والثاني باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان اتصاف الذات
بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء العدم التي
قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف قبل امكان
تلك الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم
ما ذكرتم قال واحتجوا الخ اقول احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته
بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول انه تع في الازل لم يكن فاعلا
لوجود العالم لان العالم حادث لما مر فلا يكون موجودا ازلا ولو لم
يكن موجودا ازلا لم يكن ذاته تع فاعلا له لان وجود الفاعل بالصفة
الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا فالفاعلية
صفة له حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المط الثاني
ان صفات الله تع القديمة يصح قيامها بذاته تع وفاقا وتلك
الصحة ليست الا لكون تلك الصفات صفات ومعاني جائزة القيام
بالذات المتصفة بها وليس للقدم تاثير الا في صحة الاتصاف او وجوبه
لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية او على
والامور العدمية لا يصح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات
الحادثة مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات ومعاني
فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها
بذاته وهو المط واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة

والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرضت
لقدرته بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان المصحح للقيام
بتلك الصفات القديمة حقايقها المخصوصة وهي ليست بمشتركة بينها
وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا شرط
في صحة القيام بذاته او الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم
قال الخامس الخ **اقول** البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى
اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان
والطعوم والروايح وغير ملتذ باللذات الحسية فان هذه الامور
المذكورة تابع للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد
جوزها الحكماء وقالوا من تصور كمالا في نفسه فرح به ولا شك ان كماله تعالى
اعظم الكمالات فلا يبعد من ان يلتذ به **قال** الثالث الخ **اقول**
الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على ان واجب الوجود
واحد فان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه
الى الذات ويلزم امكان الواجب كما عرفت فلو شارك في الوجوب
غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير بالتعين ويلزم التركيب لان المشتركين
في تمام الماهية انما يمتاز بالتعين وح يلزم تركيب الواجب
من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل مما افرده المصنف
فان دليل الحكماء على التوحيد ليس كذلك بل يدل على ذلك هو ان
معنى

معنى واجب الوجود ان ماهيته ولا واجب وجوده وان كان غيرها
كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وهذا احسن واقوى
مما ذكر المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس
الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بتجنيس الاولى انا لو فرضنا
الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما
قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد
منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات
على السواء وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها
فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما
والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه
باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثاني
ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه
الحجة تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على
امتناع الهين مطلقا الثاني هو انا لو فرضنا الهين فان اراد
احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك
وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد
كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل

يكمل

مراد احدهما وحده يلزم عجز الآخر الذي يراده وهو ايضا باطل وان لم
يمكن للآخر ارادة سكونه يلزم المانع من ارادة السكون ارادة
الآخر فيلزم عجزه لان القادر هو الذي ان يشاء فعل وان شاء
ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قلت يريد ان
شيئا واحدا لا بان يكون ارادة احدهما مانعة من ارادة الآخر
بل لان كلا منهما يريد الاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت
كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين
وهو باطل كما سيجيء وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الالهين مطلقا فاعلين قادرين
في حالة واحدة ولا يدل على نفي الاثنين مطلقا بخلاف دليل
الحكماء فانه اعم ماخذا كما بيّنا ويجوز التمسك في التوحيد
بالدلائل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل
على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على
التوحيد لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول
متوقف على دلالة المعجزة على صدق الرسول لا على التوحيد
فلا يفضي الى الدور قال الباب الثاني اقول الباب الثاني
في صفات الله تعالى اعني الصفات الثبوتية في هذا الباب فصلان

لان

لان الصفات اما يتوقف عليها افعاله اولا وهذا قسمان
فافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في الصفات التي
يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول
في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار
على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي
لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تأثيره في العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم لانه اما ان لا يتوقف على
شرط اصلا فهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك لانه يلزم من قدمه
وقدم الشرط قدم اثره لكن قدم العالم محال لما بينا وان توقف
تأثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود
ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف
على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث
العالم فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط آخر حادث وهكذا
القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر متقدم الى غير
النهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط

ايضا يكون موقوفا على عدم حادث آخر قبله وهكذا الى غير النهاية
فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو ممنوع ايضا لان جملة
ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان لو انطبق بما مضى
من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث
لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث ساوى الزائد
الناقص مرة وانه مح وان كان في المجموع الثاني حادث
ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول مرة
والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث
التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون
المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه وقد فرض غير متناه قال قيل اقول قيل على
هذا الدليل لانم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف
تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان
لو امكن وجود العالم ازلا بل تخلف عنه لامتناع وجوده
ازلا لما بيناه وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه
وجود المؤثر كذا يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف عنه
العالم ازلا قلنا في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل

مانه لا يجوز ان يكون متحركا اما لو كان ساكنا فيجوز ان يوجد
ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الواجب لم يكن
ممتنعا ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا
ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان
يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم وح لا يكون ذلك ازليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قايمة والمانع
وهو الازلية منتفية والتالي ظاهر الفساد وقيل عليه
سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم واصلح الحوادث
الغير المتناهية في الوجود لكن لانم استحالة القسم الثالث
اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان المذكور موقوف
على وجود احاد الجملتين لو الزيادة والنقصان انما يوصف
بهما الموجودات لا المعدومات لكن احاد الجملتين غير موجودة
ولا توصفان بالزيادة والنقصان وتوقف هذا الكلام
بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود مع انه فانه
بهما لو يصح ان يقال زمان الدورة التامة لزحل زايد على زمان
الدورة التامة للمشتري وزمان الدورة التامة للمشتري ناقص
عن زمان الدورة للشمس قيل سلمنا ان مؤثر العالم قادر

قلت لكن لا نم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا
قديما اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجده الواجب على
سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط باطل
لانه يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب
ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى المؤثر لما بينا
وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز
ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون ذلك
التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظ واذا كان ذلك الوسط
حادثا لم يكن معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المط
وفيه نظر يعرف بالتامل قال اصح الحالف الى القول اصح الحالف
للقول بكونه قادرا موجوه اربعة الاول ان المؤثر في العالم ان
استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان او سلبيا
وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط
ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضا وكان فعله تارة وتركه اخرى
ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه
الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واحب

اولا ان المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون
مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم استحالة ذلك من القادر فان القادر
هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الآخر لا لمرجح
كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين بالنسبة اليه
من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك احد السبيلين
المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس ذلك الى قوله
يبتني اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال
لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب
اصلا لان ذلك اي امتنع لذلك والجواب عنه ان يقال ليس
الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث الحادث بلا سبب
اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما
لانها تجزم بامتناع حدوث حادث اصلا بخلاف صدور الترجيح بلا سبب
الترجيح عن القادر بلا مرجح لاحد المتساويين على الآخر
لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد
بينا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة القادر مرجح فليس
ذلك ترجيحا بلا مرجح وثانيها ان المؤثر المستجمع لشرائط
التمكن حتى لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف

على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه في ذلك
ان يقال ان اردتم باستجماع الشرائط ان يكون المؤثر القادر
مأخوذا مع الارادة اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على
الآخر فنختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى
المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل باعتبار القدرة
ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان
لم يكن الارادة مأخوذة معه فنختار انه يجوز منه الفعل تارة
والترك اخرى وح لا يكون ترجيحا بلا مرجح لان المرجح لوقوع احدهما
ارادته المتعلقة به قال الكاتبي اقول الوجه الثامن من الوجوه التي تمسك بها المخالف
للقول بكونه قادرا ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان يتميز مقدوره
لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه
نسبة بينه وبين القادر متوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره
لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون
دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت
فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت
المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة
المقدرة به يلزم الدور وتوقف اولا مبدأ الدليل

ما لا ايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا
لان ايجاب الفعل متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة
بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت
الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح نسلم ان لا يؤثر شيء
في شيء اصلا ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج
اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى
وهي ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف
على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور اقول الثالث الخ
اقول الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود
او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب
والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب
والامتناع ينافيان القدرة فانتفت مكنة القادر في الحالين
اجيب بان المكنة والاقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة
الى وجوده في الحال ليمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من ايجاده
في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان نكسو
هذا الجواب حلة التوضيح قلنا انا نختار ان المقدور معدوم قوله
والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا امتناعه

في الاستقبال ممنوع او يقال في الجواب عن هذا الوجه الكلّية بحاصله
في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات على ما هو
عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور
معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه
ممتنعاً ان ذاته من حيث هي من غير التفات على ما هو عليه
ممتنع وان اردتم به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم
ولكن ذلك لا ينافي امكان ذاته في نفسه وكونه مقدوراً عليه
والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجده
مع قيد العدم حتى يكون محالاً قال الرابع الخ اقول الوجه الرابع
ملخصه انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلاً مقدوراً وليس
كذلك لان الترك نفي محض لولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثراً
وبين قولنا اثر تاثيراً عدمياً مستمراً لان قولنا ما اوجد معناه
انه بقي على العدم الاصلي ولو كان العدم الحالي غير ما كان لم يكن
مقدوراً لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفياً محضاً لا يكون فعلاً
واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل
اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فيرجع الحاصل

اقول هذا فرع على كونه تعالى قادراً فنقول للّه تعالى قادر على جميع
الممكنات لان الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع
الممكنات على السواء لانه لو لم تكن على السواء لكان لذاته
اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في
ذلك الى المخصص وانه محال والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك
بين جميع الممكنات فيكون للّه تعالى قادراً على جميعها وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء
لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات
دون بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية
حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون امكان
كل ماهية مغايراً بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فلا يكون
جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة
انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدراً لجميع الممكنات
وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات وقال
المجوس مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والوثنية الحوادث
هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد ان تغير الاحوال

فانهم قالوا الافلاك احياء ناطقة ... تدبير العالم ...

مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول
وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال
على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران
لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المتضايفين فان احدهما دائر على الآخر مع ان ليس
احدهما علة للآخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرطها
ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من تمسك بدلالة
الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكرتم
من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والثلاثة
الاخر مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقال الثنوية انه تعالى
لا يقدر على الشر لانه لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو
باطل والالزام ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه
محال واجيب عنه بانه نلتزم كونه شريرا بمعنى موجده
معنى قوله والشرير وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه
يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبحه
فذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فمحتاج اليه لولا الاقدام على القبيح

من غير

من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع
صدور القبيح عنه ولا يكون مقدورا له لان شرط المقدورية
صحة وجوده منه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك
يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن امتناعه
عن الصدور حاصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى الفعل
القبيح لما ذكرتم لان القدرة زائلة على معنى انه لو حصل
له داعية الى الفعل لزال الداعي الى الترك لا يمكن
من الفعل وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد
لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي
فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب
بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل
من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة اليه وذات
الفعل حركة او سكنة ولذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
الله قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور
عنه من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه
وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدورا للعبد

ذهب ابو علي وابو هاشم الى انه قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدور العبد

مقدور للعبد فلو اراده الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال والجواب عنه انا لا نسلم انه لو اراد
الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه
لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو كان العبد لا يقع له ما لم يتعلق به
ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة بايجاده وهو ارادة الله تعالى
لم قلتم بانه ليس كذلك قال الثاني في انه تعالى عالم الخ اقول البحث
الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار
لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن
مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم ولو كان
مقدوره معلوما له يكون هو تعالى عالما به فيكون عالما وهو المطلوب
الثاني انه حكيم مبدع ومعنى بالحكيم من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب
عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء
ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة
مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر
عمن لا علم له به وقوله وما يرى من العجائب الى اخره اشارة الى جواب
سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم
فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقنة محكمة

غاية الاحكام

غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من
الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم
لها بشيء منها والجواب عنه ان ما يرى من عجائب افعال
الحيوانات فهو من افراد الله تعالى اياها والهامه لتلك الحيوانات
بان يخلق العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب
الالهي حيث قال واوحى ربك الى النحل الاية الثالث انه تعالى عالم
لان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة وما يتعلق بها حاضرة
لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية
مجردة وهويته المجردة مبدأ لجميع الموجودات لما مر من انه تعالى
قادر على جميع الممكنات وموجدها فيكون الله تعالى عالما بالمبدأ لجميع الموجودات
والعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيرها
لانه من تتمة العلم بذاته ولو لم يعلم كونه مبدأ لغيره لم يعلم ذاته لان
العلم بكونه مبدأ للغير يتضمن العلم بالغير بالضرورة ولو اثبت ذلك
فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم
عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور تلك في العاقل
ومن مستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه
لكن لا نسلم ان العالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ وما ذكر من بيانه

اقول الرابع انه تع الى **قال** ممنوع لغيره مبدأ كونه مسلم وهو ان

الوجه الرابع هو انه تع عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تع

مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظاهر وكل مجرد يجب

ان يتعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد يصح

ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره اما الثاني

فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة

الغير لان التعقل يستدعي حضور ما هية المعقول في العاقل ولو

صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل فيلزم

ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة

المجرد لمعقول غيره غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل

وقد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت

مشروطة بكون حقيقة المجرد شرط نفسه لو لم يكن صح هذه

المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة

فيصح على ذلك المعقول ان يقترن ماهية الموجودة في الخارج بالماهيات

المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية

الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة

وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك

فيقتضي كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته

عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد

وجب حصوله له بالفعل لو القوة من لواحق المادة لاستحالته في

حق الله تع فانه واجب الوجود من جميع جهاته ولا يكون له جهة بالقوة

فاذا ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات منزها

من ان يعقل سلمناه ومع نظر لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل

وحده بل ربما يكون بعض المجردات منزها من ان يعقل سلمناه

لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره

فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقله ولئن سلمناه

ذلك لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون

معقولا مع ساير ما عداه حتى تنتج عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل

كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست

مشروطة فيلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة

احد المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة

بالثانية ولا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه ولكن لا نم ان كل

ما يصح للمجرد وجب حصوله ولا نم ان القوة من لواحق المادة

ولا بد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع

معظم الحكماء في هذا المطلب وفيها نظر كما عرفت قال احتج الى القول لنا انه تعالى

احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لو عقل

شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته لان ذاته تعالى يعقل انه عقل ذلك

الشيء كما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته لكن تعقل ذاته لذاته

محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول

فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء

ونفسه لان النسبة بين الشيئين تقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب

اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك

استحال حصول الشيء في نفسه وتوقض اولا بهذا الوجه بتصور الانسان

نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء بنفسه لاستحال تصور

الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه

بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقا خاصا وذلك يقتضي

مغايرة علمه لذاته لا الشيء بنفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر

الثاني انه تعالى لو كان فعله لا يكون بين ذاته لما يستلزم في

المفسح لم صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته تعالى فاعلا

وقابلا للشيء وهو ممتنع وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل

والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون

صفة

صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف

بها ناقصا لذاته مستكملا بغيرها اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن

صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى عنه اجلالا له

انه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة النقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم

منه كون الموصوف ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو

لكونها صفة لذاته لا ان ذاته يكمل لاتصافه بهذه الصفة وهذا

جواب لطيف غاية اللطافة قال وذهب الى القول بان الله تعالى على القول

بكونه عالما النفسخ الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي اي انه عالم بالكليات

على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته

ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن على السواء

لكان لذاته اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك

الى المخصص وانه محال ولو كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء

فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب في البعض

الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات

على السوية ومن المطلب الاول المذكور في كونه قادرا على كل المقدورات

وقيل انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعقل ان كسوفا

جزئيا يعرض للقمر عند كونه في اول الحمل ثم دنا وقع هذا الكسوف

ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع ام لا وكان فعقله ذلك ثابتا
قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تع
لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد
الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود زيد
في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بوجه
منها يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل حصل التغير في صفاته وكلاهما
محال عليه تع قلنا الجواب عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم
بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا نم ذلك
وانما يلزم ان بقي تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم
به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فنختار انه لم يبق قوله
يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفة باقية
فالحاصل انه عند تغير المعلوم تتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه
به ولا يتغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه تع
لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره
فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المط الثاني ان ما لا يتناهى لو كان
معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل
معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر فكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات

لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب عن الاول ان المعلوم كل
واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم
وتوضيحه ان يقال ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان الكل
واحد واحد غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من
حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه ان ما لا يتناهى
من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراده
الغير المتناهية غير معلوم ولا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم
القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق اي العلم
من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تع عرض لها تعلقات
غير متناهية الى معلومات غير متناهية وهذا ليس بمحال كما
بيننا في العقدة قال الماتن الى الاول الفرع الثاني انه تع عالم
بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلم غير متحد بذاته خلافا
للحكماء المشائين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات
المتحدة بذاته حتى لا يلزم تكثر في ذاته وكذا قدرته اي انه تع قادر
بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف للمعتزلة والحكماء ولنا
ان علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان الاول ان البديهة
تفرق بين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما

وبين قولنا ذاته صح

احدهما يدل على مغايرة العلم من الصفات للذات والثاني على مغايرة العلم ...

عبر تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن
بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغايرا بالاعتبار
لا تغايرا بالحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية
واما صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة
عن صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء وايا ما كان فالعلم غير ذاته وهو ظاهر قوله
وفساد الاتحاد سبق ذكره اشارة الى جواب سؤال مقدر مثالي
وتقرير السؤال ان يقال تغاير العلم غير منحصر فيما ذكرتم
لان من جملة تغايرها ذهب اليه الصوفيون من اتحاد تلك
الصفة بذاته وح لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد
الاتحاد قد سبق ذكره قال احتجوا الى الاول اصح المخالف
للقول بكونه تعالى عالما قادرا بعلم و قدرة زائدتين على ذاته
بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته صفة لانه
لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان
صفته تلك ح تكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات

لامتناع كون صفته معلولة لمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك
الصفة ولا شك في انه قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته قابلا
وفاعلا معا لتلك الصفة وهو محال فعلم بانه لا يجوز قيام الصفة
بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين
على ذاته فاثبتهما به وهو المط قلنا قد سبق جوابه في بحث
العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته
صفة وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة
فان كانت تلك الصفة قديمة لزم محالان احدهما كثرة القدماء
والقول بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع الابدي اذ كفر
النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب
وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم
روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية
اي ذات واحدة تتصف بهذه الخواص الثلث وهي الجوهرية
واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت
قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة
كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وآخر

الثمانية المشهورة وثانيها التركيب في ذاته تع لان ذاته تشارك ذات
الصفة في قدم نفسه وبتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب
مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال هذا لو كانت الصفة
قديمة واما لو كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وقد
قد ابطلناه واذا امتنع قيام صفة بذاته تع لم يكن العلم والقدرة
صفتين قائمتين بذاته وهو المط واجيب عن لزوم المحال
الاول بانا نختار قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات
القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما
كفّر الله تع النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات
قديمة قلت النصارى وان سمّوها اقنوم الاقانيم الثلثة
صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا
بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس
فصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم
لاهوتي واقنوم ناسوتي والمنتقل بالانتقال والنزول
هو الذات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم

والشيء الذي ينتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا لا صفة

قائلون بالذوات القديمة فلذا كفرهم لا للتدبيع بقوله والنصاري
الى قوله وهو الذات يكون اشارة الى جواب سوال مقدر كما
قررناها وعن لزوم المحال الثاني بان القدم امر عدمي لانه عبارة
عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك
في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول
قال الثالث الخ اقول الوجه الثالث سوال عاليه للتدبيع
وقادرية واجبة لامتناع زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم والقدرة
لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالمية بسبب العلم وقادرية
بسبب القدرة وهو المط واجيب بان عالميته واجبة بالعلم
والعلم ايضا واجب لاقتضاء الذات له لا ان عالميته واجبة
لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا
واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه لو ذله
علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته في ان يعلم ويقدر الى الغير
لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر كذلك يحتاجان
الى المعلوم والمقدور والعلوم والمقدور غيرها فيلزم ان يكون ذاته
محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال واجيب عنه
بان ذاته تع اقتضى صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلقات العلمية

فانا نعلم انه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت فلا يكون القدم امرا
عدميا قلنا بل هو عبارة عن نفي المسبوقية
بالعدم والمسبوقية امر وجودي سلمنا
كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا
يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر
عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب
التركيب ه

قال الرابع اه
اقول تقرير هذا الوجه ان يقول
لو كان علمه تعالى وقدرته
امرا زائدا على ذاته لكان
تعالى محتاجا في ان يعلم الاشياء
ويقدر عليها الى الغير وهو العلم
والقدرة والاحتياج على الله تعالى
محال صدرى

والايجادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق
بالمقدور فان اردتم باحتياجه ما بين الصفتين الى الغير هذا
المعنى اي اقتضاءهما بين الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور
فلا نزاع فيه وان اردتم به غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم
عليه بالصحة والفساد قال الثالث اقول البحث الثالث
في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته
فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان
حيوته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة
وتدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لهذه الصحة
لو ذاته مساوية لساير الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة
عبارة عن الصفة المذكورة لكان اختصاص ذاته بصحة العلم
دون غيرها يقتضي ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك الامر
المخصص الذي لاجله صح علمه تعالى ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل
ينتقض باتصافه تعالى بتلك الصفة وتقريره النقض ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان يكون حصول هذه الصفة
لذاته تعالى اعني الحيوة مشروطا بصفة اخرى بعين ما ذكرتم وبلزم

وبلزم التسلسل ويندفع ما ذكره من الدليل بان ذلك
انما يلزم ان لو كان ذاته مساويا لساير الذوات وهو ممنوع بل
ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات ومتمايزة عنها بنفسها واذا كان كذلك
فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة العلم واقتضائه لتلك
الصحة من غير احتياج الى مخصص قال الرابع اقول البحث الرابع
في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى
ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود
حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه
الكيفية واجب الصدور عنه تعالى حتى يكون الوجود وفق المعلوم على
احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية
وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه
تعالى غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال
نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة
عن علمه بها وارادته تعالى لافعال غيره امره بها وقال اصحابنا
اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة
صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة

لبعض المقدورات على بعض دليلنا على هذا المطلوب انه لو جاز تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها
بالتقديم والتأخير بان يقع البعض في زمان سابق على زمان
الآخر لابد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته
تعالى متساوية لانه وكذا نسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية
لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص لوجب
تخصيص الآحاد ببعض الحوادث وبوقت دون وقت آخر يلزم
الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لابد له من مخصص وذلك المخصص ليس
هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون
تابعا للمعلوم وتابع الشيء استحال ان يكون مستتبعا له وليس
هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من شانها الايجاد
والتأثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون آخر ووقت
دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة
واحدة فلا يختص ايضا بسبب القدرة فاذن لابد من صفة غير
العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها
المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة الثاني ان شان القدرة
التأثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والوصف حيث
هو موجد غير الوصف حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف

على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة
وهو المطلوب قال لا يقال الخ اقول لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز
ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو
كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان
يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا
اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود
كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك لم يحصل ذلك
الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك
الوقت المختص به يرجح حدوث الحادث في الوقت المعين دون
ساير الاوقات لان خلاف معلومه تعالى محال او علمه تعالى بما في حدوث
كل حادث في الوقت المختص به من المصلحة يرجحه لان خلاف
الاصلح محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى فهذه
نقوض اربعة لانا نقول في الجواب عن النقض الاول ان
المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت
المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك
الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل لان الممتنع لا يصير ممكنا اذ
لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا ايضا وح يستغني عن المؤثر وفيه نظر

لان نسبته الى النقيضين على السواء

ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع
الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع ايضا كالكلام في سائر الحوادث بان نقول لا بد لوقوع
هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما
امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا
من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان تتحرك
على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعلى من المغرب الى المشرق
والباقية بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون
منطقة البروج هذه الدائرة امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة
دائرة غيرها بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن
وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون
في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن
شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون هي علة للتخصيص لان
المحتاج الى التخصيص لا يكون مخصصا وقد يقرر وجه الثالث ان المخصص
لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته
لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق
بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في الوقت

يعني ان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور

اى

اى يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت هذه الحيثية اى كونه
اى بحيث يختص وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم
بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية اى كونه
بحيث يختص وجوده بذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا
لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الشارح
ان المخصص انما يجوز ان يكون علمه تعالى بحدوث الحادث في
الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح
غير واجبة عليه على ما سنذكر في البحث الرابع من الباب
الثالث قال احتج المخالف الخ اقول احتج المخالف للقول بانه تعالى
مريد بان ارادته لو تعلقت بشيء لغرض كان مستكملا بذلك الغرض
الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وهو محال وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو
محال ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في
المصباح ولعل الحذف هنا وقع من الناسخ فان الاضحاح بدونه
واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته بالغرض لذاته لا لغيره
وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يريد لا لغرض قوله يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ارادته

موجب للتعلق بايجاد ذلك الشيء لذاتها وبدوم قال فرع الخ

هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فمقول ارادته تعالى محدثة

عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة

لا في محل لانه لو كان في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيرها

والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا كذلك لاستحالة

قيام الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة في ذاته

لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة

وجهان الوجه الاول ان ارادته لو كانت محدثة لان وجود كل

محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته

محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وينقل الكلام الى تلك الارادة

ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان كانت

قائمة بنفسها لا في محل مع كونه غير معقول كان اختصاصه تعالى

بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات

على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا

للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته كما هو مذهب

الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق

في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال الفصل الثاني الخ

الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في بقية الصفات الثبوتية

اعني التي لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث

الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير

اي له هاتان الصفتان لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات

الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن

ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بتلك الحجج حتى يثبت

مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع والبصر فيكون تعالى عالما

بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي لهاتين الصفتين

ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة وكونه

عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعني بكونه سميعا وبصيرا ومثبت

اتصافه بهاتين الصفتين وهو المط واستدل على هذا المط

بدليل مدخول وتقريره ان يقال انه تعالى حي لما مر والحي ان لم يتصف

بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف

بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل

متوقف على مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما

وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما

لقائل ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان الكف

الثوابع والثقل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما ولا نم انتفاء
الحي ما يصح اتصافه ونقض فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد
ولا بصير مما يصح الاتصاف بهما لكونه جسما وايضا
ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس
ايضا نقصا قال احتج المخالف الخ اقول احتج المخالف للقول بكونه تع
سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين الوجه الاول ان
سميعا وبصيرا ان كانا قديمين يلزم قدم المسموع والمبصر لان السمع
بدون المسموع والمبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع
والمبصر عندكم لحدوث ما سوى الله تع عندكم وان كانا محدثين
يلزم كونه تع متصفا بهما فكان ذاته تع محل الحوادث وهو محال
ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر لانهما صفتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر
اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر مشروطا
بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تع محال فلا يكون الله
تع سميعا وبصيرا وهو المط واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى

ای

اي لا نم ان السمع والبصر عبارة عن ما ذكرتم بل هما عبارتان
عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثها كما ذكرنا اعم
من ان يكون هناك تأثر الحاسة او لا قال الثاني الخ اقول
البحث الثاني في الكلام قد تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام
واتفاقهم على انه تع متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت
كونه تع متكلما لانا لما رأينا ظهور ثبوت المعجز على يد من ادعى
النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجز على يده حصل لنا
علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تع متكلم ام لا
فثبوت كونه متكلما متقدم لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل
متقدم لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء
لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول
الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المط وكلامه عند الاشاعرة
ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تع خلافا للحنابلة
والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث
بذاته تع كما مر وليس ايضا بحرف وصوت يقومان بغيره
خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد
الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة

فما من الشيء بغيره ومه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا
للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس قائما عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة لو العقل لا يابى عن ذلك ويؤيده قول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى
مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته
لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان
عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته لانه تعالى امر
ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه تعالى بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
لما يخالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه ولو وجب وقوعه
كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله محال وزعم اهل الباطل
في ذلك اي في ماهية كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة فلعل النفع
فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر العقول قال فرع الخ
اقول هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح قال
الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى الخ اقول البحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم
به اي البقاء صفة قائمة بذاته وموصوف بها ونفاه القاضي وامام
الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان

موجودا

موجودا لكان باقيا والا امتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا
كان باقيا كان له بقاء اخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء
اخر ولزم التسلسل ولقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء
البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم
به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير
وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة
لا كونه واجبا بالغير قال احتج الشيخ الخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن
الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة
عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك
حال الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل
ليس في ذات الحادث لان الذات ليس مما لم يكن ذاتا ثم
صار ذاتا ولا في عدم البقاء لان عدم البقاء يستحيل ان
يصير بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض
هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج
لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات
لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا

البدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم
فيكون في صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا
لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المص ما احتج به الشيخ
اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء الحوادث حتى ان البقاء
هل هي صفة ثبوتية ام لا فقال ان المعقول من بقاء الباري تعالى
امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين
فصاعدا وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء
للزمان من المفهومات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء
امرا ثبوتيا زايدا على الذات قال الرابعة اقول البحث الرابع
في صفات اوهم النقل بها المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري
وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر
الواردة بذكرها من الايات نحو قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه
وقوله انك باعيننا واول من الامامية الباقون من
المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة
وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المص الاولى في ذلك
اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى قال الخامسة اقول

البحث

البحث الخامس في التكوين قال الحنفية التكوين صفة قديمة
لله تعالى وهي تغاير القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة
اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء وبحر من زيبق بخلاف
متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون
التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق بامكان الشيء المقدور
وتؤثر في صحة وقوعه والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه
فيكون التكوين غير القدرة قلت في الجواب عن هذين الوجهين انا
لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة فيه لان الامكان
للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان
مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك
هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور
حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الاية
تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة الايجاد والوجود مترتب
عليه لقوله تعالى فيكون لان الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان
التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
قال السادسة اقول البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى

في الاخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة
انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبته ذلك العلم
الى العلم الحاصل لنا نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به
قبل رؤيته كما اشار اليه الصادق المصدوق عليه السلام بقوله سترون ربكم كما
ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه مرئيا
وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي او من
غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين ومن غير حصول
مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى
لاعتقادهم في المكان والجهة له تعالى وهو الانكشاف التام فيدل عليه
وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى عم سال الرؤية بقوله تعالى
ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن
عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما وكلاهما ممتنع على الانبياء عم
ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان على لسان قومه
بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وان سلم ذلك لكن
ذلك ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء عليهم السلام

الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن
واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو
الرؤية يكون ممكنا وهو المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل
ممكن لئلا يقال انه علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل
حال كونه متحركا لعدم حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الاية
ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت
لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وهو قد حصل لوجب حصول
الرؤية وهو باطل اجماعا قلنا المعلق على نفس الاستقرار
هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الاخرة
وبطلانه غير معلوم اجماعا لان الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في الرؤية وفيه نظر لان
الحقيقة انما يكون مرادة من هذه الاية لو لم يكن لها معارض
عقلي وهو ممنوع كما سيجيء الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فان الاية تدل على ان الله تعالى يوعد الكفار على انهم يوم القيمة
لمحجوبون فان الاية تدل على الله تعالى عن الله فهو وذلك
يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن للتخصيص

الحجاب جهة بالكفار وانعاد وهم عليه فايدة واذا لم يكونوا محجوبين
عنه فيرونه وهو المطلوب واما الثاني وهو عدم الارتسام او انفصال
الشعاع والمواجهة فلتقدسه عن الجهة والمكان لما مر في البحث
الثاني من الفصل الثاني في التنزيهات قال واستدل الخ اقول
هذا دليل آخر على جواز الرؤية مدخول وتقريره ان يقال ان الجسم
مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض لانه
لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم
فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من جزء واحد لكون مقدار
ذلك الجزء الواحد مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك محال والا لكان
ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول قائما بكثرة جزء واحد
فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة وهو محال لما عرفت في البحث
الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول
واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون
ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا
يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون
المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا لان العدم ماخوذ في مفهوم
الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك

بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود
مشتركة ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل
بان المرئي انما هو تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتاليف
عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر
لكن لا نم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت
من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب
وان سلم احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نم وجوب
كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه
وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب
كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي
يكون الحدوث اثر احدهما مماثلا للاثر الآخر ويجوز تعليل
المتماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه وجوديا
فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان
يكون معللا بعدم لانه يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم
العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح
ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع
ح لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما يعتبر

في تحقق حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع
الموانع فلعل ما يثبته الله تعالى ينافي هذا الحكم لفوات شرط وهو
انطباع صورة المرئي في أعيننا او اتصال الشعاع الخارج عنه بالمرئي
او لوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالجبوه فانها صحيحة
للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابلة لهما قال احتج الى اقول
احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بوجوه سمعية الاول هو
ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء
من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه
الابصار وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا
تدركه الابصار ولو ثبت ذلك ثبت كذب قولنا بعض [illegible] لو
لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بجوابين الجواب الاول
هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع
جوانبه فيكون اخص من مطلق الرؤية والآية تدل على نفي
الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي
الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لانه لا يلزم من
نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى الآية لا تدركه جميع
الابصار لانه جمع محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين

في موضع فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول
لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض
الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار كاذب لولا القائل
بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين
الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نعلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته
على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
به رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه الآية وما قبلها
في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون
الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية
لا ينافي صدق الكلية ولقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري
الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك
واما الحالة التي تحصل بعد حصول [illegible] الشبح من غير حصول الاعمى
انه ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه الوجه الثاني قوله تعالى حين سأل الرؤية
لن تراني وكلمة لن للتأبيد باتفاق النحاة فيلزم نفي رؤية موسى
ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق واجيب
عن هذا الوجه بمنع كون كلمة لن للتأبيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد
بالتأبيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا

متعذرًا اجراؤه حالًا فيها كما سيجيء وفيه نظر قال الثالث الخ أقول
الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيًا او من
وراء حجاب او يرسل رسولًا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم
نفى الرؤية وقت الكلام لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة
وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا تسمى وحيًا واما
الاخيران فظاهران واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنتفي
في غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه
بانا لا نم ان الوحي ينافي الرؤية لان الوحي هو كلام يسمع بسرعة
سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبًا عن السامع او لم يكن لو لو
كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبًا لكان قوله
او من وراء حجاب لغوًا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون
لغوًا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكر المفسرون
وهو ممنوع واما السرعة فلا تناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في
معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع
هو انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب
رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية
فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله

جهرة

جهرة وكذلك ترتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى
حكاية من الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوًا كبيرًا
لو معناه وقال الكفار وهم الذين لا يأملون لقاءنا هلا انزل
علينا الملائكة ليخبرونا بان محمدًا عم نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك
ويأمرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم عز وجل فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوًا كبيرًا اي طغوا
بذلك طغيانًا وعنادًا عظيمًا فعلم بان طلب الرؤية يستلزم
الذم والعقاب وح لا يجوز ان يرى في الآخرة والا لوجب
ان يعاقبوا ابتداء وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول
ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببًا
للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم طلب
رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية
تعنتًا وعنادًا بدليل انهم طلبوها في الدنيا مع اعطاء
الله لا يعطيهم القوة التي بها تقوى على رؤيته فلذلك
استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك
انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة ~~بالآخرة~~ بقوله

وقال الذين لا يرجون لقاءنا اى فى الآخرة فعلم بان انقطاع
الرجاء عن رؤيته فى الآخرة مذموم فثبت جواز رؤيته فى الآخرة
لو لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته والا يلزم وقوع تكليف
ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب
على طلب رؤيته فى الدنيا لا فى الآخرة فلا يتم المط قال
الخامس الخ اقول الوجه الخامس هو ان الابصار فى الشاهد
اى فيما عندنا من المحسوسات يجب لو كانت الشروط الثمانية
موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت ماوفة لم يجب
الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جايز الرؤية اذ لو كانت
ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي
مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه فى حكم المقابل
كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها فى حكم محالها وكالصورة
المحسوسة فى المرآة المقابل للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة فى
المرآة المقابل للرائي فانها لكونها فى حكم المرآة اذ لو لم يكن مقابلا
ولا فى حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي
فى غاية القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي
فى غاية البعد منه وسادسها هو ان لا يكون الشيء المرئي فى غاية

اللطافة وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي فى غاية الصغر لو كان
فى غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالتجربة
وثامنها ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار
وذلك مانع عن الابصار وذلك ظاهر لانه لو لم يجب الرؤية عند وجود
هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
والشروط الستة الاخيرة وهى كون المرئي مقابلا للرائي او فى حكمه
وعدم كونه فى غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب
بين الرائي والمرئي لا يمكن اعتبارها فى رؤيته تعالى لان ذلك
يقتضي كونه فى جهة وحيز وقد نفيناه عنه فبقى شرطان احدهما
سلامة الحاسة والثاني صحة كونه مرئيا لكن الاول وهو سلامة
الحاسة فبقى شرطان احدهما سلامة الحاسة حاصلة لنا الآن
فلو صح رؤيته لوجب حصول الشرطين وح وجب ان نريه تعالى الآن
واللازم وهو رؤية الله تعالى الآن باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته مثل
اللازم يكون باطلا وهو المدعى وقد اخذ المص بشرط اعتبار العموم
والآن الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار لانه
لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه ربما حصلت هذه الشرائط
ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار فى الغايب

ولما الشرائط الستة الاخيرة فلا يمكن
اعتبارها الا فى رؤية الاجسام ولما
تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه
الشرائط فى رؤيته تعالى فعلى هذا لو
صحت رؤيته وجب ان لا يتوقف
حصول رؤيته الا على الامرين سلامة
الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى
وهذان الشرطان حاصلان الآن
فثبت انه لو صحت رؤيته لوجب
ان نراه الآن ولما لم يكن الامر
كذلك لزم عدم صحة الرؤية صدر

عن الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا كالبس
كالابصار في الشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل
لنا الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى للابصار بعد البعث ربما
نقوى على هذا الادراك او لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه
الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون هذه الشرائط معدات لم قلتم
انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي
ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل
مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا
واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لانم صدق قولكم
كل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى
باطل لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق
لما اختلف العقلاء في صدقها وما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصاره
تعالى ذاته فانه تعالى ليس مقابلا لذاته ولا انطباعه فبطل كلية
ما ذكرتم من الكبرى قال الباب الثالث في افعاله اقول الباب
الثالث في افعاله تعالى وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة
الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وقال القاضي

ابو بكر

ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة خلقها الله
في العبد اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة
والارادة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور
المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة
الوجه الاول هو ان ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور
الفعل عنه كان مجبرا في فعله لا مختارا لان الفاعل المختار هو الذي
يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل تمكن منه
احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من
غير مرجح ويجب الفعل معه لانه لو لم يجب امكن ان يوجد والا يوجد
ح فان لم يتوقف وجوده على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان
توقف لم يكن المفروض اولا مرجحا بل بعضه هذا خلف ولا يكون
صادرا من العبد لانه لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج
الى مرجح آخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح
موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل وح يلزم الجبر
لان وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد
مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانا نقول معنى الاختيار هو استواء

اجيب بان هذا الذي ذكرتم من المعتزلة قول ابي الحسين
البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول
سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين تمت

الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان العبد لو اوجد
فعله بالاختيار لكان عالماً بتفاصيل فعله لانه لو جاز ان يكون الموجد
بالاختيار لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد باب اثبات كونه
تعالى عالماً بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات
مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان عالماً بتفاصيل فعل نفسه
فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض الاحياز
والحركة في بعضها يحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
تلك وعرف احياز السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشيء
من ذلك وفيه نظر لان البطؤ ليس لتخلل السكنات كما عرفت
الوجه الثالث لو كان العبد مختاراً في افعاله وناقض مراد
العبد مراد الله تعالى بان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين
واراد الله تعالى تحريكه في ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما
لزم جمع بين النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع
النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم
يقدر العبد عليه لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على السواء
مساوية لقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل بالتاثير في هذا

المقدور

المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة
العبد لامتناع الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا
متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل متفاوتتان في القوة
والضعف فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال يقدر على منعه
القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر
على منع القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم
الترجيح من غير مرجح قال اصح الى القول احتجت المعتزلة على
ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول
وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختاراً في فعله لكانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء
لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز
التكليف فعلم بان العبد ليس بمخلوق لله بل يقدر بقدرته واختياره
واجيب بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول هو ان الفعل
المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند
مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل على
داعي الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول

او واجب جهة الحصول ولا يكون مقدورًا للعبد فيقبح التكليف
الوجه الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تع وجب وقوعه
وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وهاتان المقدمتان مسلمتان
عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله اختيار وحينئذ
فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا فيمكن ان
يجاب عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات
الجمادات لكن لا نم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله
تع معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تع لا يسئل عما يفعل قال
واما الثاني الخ اقول واما الثاني اي المنقول فهو من وجوه الوجه
الاول مواضع الايات التي اضافت الافعال الى العباد
كقوله تع فويل للذين يكتبون الى قوله فويل لهم مما يكسبون
والايات التي علقت الافعال بمشية العباد كقوله تع فمن شاء
فليؤمن الى آخره تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم
وتلونا المط وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة باضافة
الافعال الى العباد وبتعليقها على مشيتهم وان كانت دالة على
ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة

العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تع الله
خالق كل شيء وقوله والله خلقكم وما تعملون فان هاتين الايتين
تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تع مخلوقة له واما
ما يدل على الثاني فهو قوله تع من يشأ الله يضلله ومن يشأ
يجعله على صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على انها معلقة
بمشيته تع دون مشية العباد قال كما الايات الخ اقول
الوجه الثاني من الوجوه النقلية هو ان الايات المشتملة
على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تع
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تع
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح
بالافعال كقوله تع وابراهيم الذي وفى الآية وعلى الذم
عليها كقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الخ (بالاوفى الآية)
من ان تحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم
واختيارهم لا بقدرة الله تع والا لكان الوعد والوعيد والمدح
والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم ح بمثابة جري حركات
الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب

وجه التمسك ان هذه الايات دلت على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك يتوقف على اختيارهم في الافعال فانه فعله والجمهور لا يوجب مثل ما ذكرنا بالضرورة

انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون
الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده لقوله
عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير الصالحة امارات
للشقاوة ~~والسعادة جبلية ولا مدخل~~ فان قلت لو كانت السعادة
والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيها فلم يترتب الثواب
والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها
ليس من حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال
الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات
وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب
الثواب الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ما ذكرنا
قال الثالث الى آخره اقول الوجه الثالث من الوجوه النقلية ان اعتراف
الانبياء بذنوبهم كما في الآيات التي اوردها يدل على كونهم فاعلين
لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المصنف من الآيات الدالة
على ان ذلك بخلق الله تعالى ومشيئته وبنظائره كقوله من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم قال الرابع الى آخره اقول
الوجه الرابع من وجوه النقلية الآيات الدالة على ان افعاله

لا تتصف بافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
اما الدالة على انتفاء افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله
لا يكون فيه اختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت
فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت تدل على ان افعال
العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له لو كانت
مخلوقة له لكان افعال العباد افعالا له وكل ما يكون صفة
لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة
لافعاله لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله لا تتصف
بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته تعالى مخلوقة
له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات
لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى اما الآيات الدالة
على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا
في ماهية الفعل بل هي صفة اضافية تعرض بعض الافعال بالنسبة

البتة وذلك لان ما كلفنا بالنسبة الى حقوق العباد واستحقاقنا
اياها فامر غيرنا ام فيكون اخذنا حقوق العباد ظلماً لان الظلم عبارة
عن التصرف في حق الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة
اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلماً لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق
واذا كان كذلك فكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا
يحوز ان يصدر عنه تعالى فعل وعرض ذلك الفعل بالنسبة اضافة لا بالنسبة
اليه تعالى لم فلم انه محال واما الآيات الدالات على نفي الاصلاف
والتفاوت عن افعاله تعالى فلان المراد نفي الاصلاف فيه عن القرآن
كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف من افعاله تعالى فان افعاله تعالى
مختلفة بدل المشاهدة في مخلوقاته تعالى ومن نفي التفاوت نفيه عن
خلق السموات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله تعالى
فان مخلوقاته تعالى متفاوتة في الرتبة والشرف والزمان الى غير
ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا تدلان على مطلوبكم
والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف والتفاوت ففي
القرآن وخلق السموات لا الكلام فيهما قال واعلم ان اصحابنا الى
اقول واعلم ان اصحاب الحنفية اي الاشاعرة لما وجدوا تفرقة
بديهية بين ما نزاوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحس من الجمادات

الباب ... الارادة

من الحركات وعلموا ان نسبة افعالنا الاختيارية والرجفان العارض
على امتناع صدور افعال الناس عن قدرتنا واختيارنا اذ لا يخفى
اي طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقاً
كما عرفت من الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال
واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد
لو اصمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل فيه
والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجداً للافعال
لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح
والذم والوعد والوعيد والقول بهذا ايضاً صعب مشكل
لان تصميم العزم ايضاً فعل فيكون ايضاً واقعاً بقدرة الله تعالى
ولا يكون للعبد فيه مدخل اصلاً ويعود المحذورات ولصعوبة هذا
المقام اي مسألة خلق الافعال انكر السلف على المناظرة فيه
لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه او القول بالتشريك
عصمنا الله واياكم عن زلل الاقدام في هذا المقام بالنبي
قال الثانية انه الخ اقول المسألة الثانية في ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة عند
الاشاعرة توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد

الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة
توافق الامر اى كل مامور مراد لا غير واذا ثبت هذا فنقول
ان الله مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لوجوه
الاول انه موجد لجميع الكائنات وموجدها على سبيل الاختيار كما مر
وكل من اوجد ما على سبيل الاختيار فهو مريد له ضرورة فينتج
انه مريد لجميع الكائنات وهو المط الثاني انه تع علم من الكافر
الذى يموت على كفره كابى جهل مثلا عدم ايمانه لو فرضنا فامتنع وجود
لجاز ان ينقلب علمه تع جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق
الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشىء ممن يعلم استحالته فثبت
ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما يقع فهو مريد له وهو المط قال احتج المعتزلة الى اقول احتجت
المعتزلة على ان الله تع غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات
بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن
مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به لان
الارادة اما مدلول الامر او ملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه لو
لو كان مرادا لكان انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم
يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تع مريدا لجميع الكائنات

وهو المط الثاني انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به لوجوب
الرضاء بقضاء الله والتالي باطل لان الرضاء بالكفر كفر الثالث
انه ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تع
ولا يرضى لعباده الكفر لا يريد الكفر لانه لو اراده لرضى به لان الرضاء
هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضاء فيكون دالا على عدم
الارادة وهو المط واما التقريب فى الوجوه الثلثة الاخيرة فكما فى
الوجه الاول فيتعين واجيب عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر
لو كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر
عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا
كالسلطان زيد ان عبده يضرب الخ وهو لا يريد ذلك ثم يريد
ان يختبر عبده حتى ينظر هل ياتى بذلك ام لا فيقول اضرب
الخ فانه يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك
الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا
به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به
ان لو جاز انفكاك عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وقوعه

فان قلت الامر هو الطلب والعاقل لا يطلب
ما يكرهه بل انما يطلب ما يريده فيكون
المراد والمطلوب شرب الخمر لا عدم شربه
قلت العاقل قد يطلب ما يكره لكن
لا يريد الا يختار كونه ان يطلب من
العبد المامور به لمصلحة كالاختبار
مثلا ولا يريد وقوعه حالا

الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر لو لا يلزم

من وجود اللازم بدون الملزوم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان

الكفر لو كان مرادًا لوجب الرضا به قوله لوجب الرضا بقضاء

الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى

لكنه ليس كذلك بل مقضي والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى

دون المقضي فلا يتم ما ذكرتم وايضا قضاء العباد بالكفر كفر

لا رضاء الجميع وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان الكفر لو كان

مرادًا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل

مراد المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير

الارادة وقد تقدم عنه كما عرفت فح لا يكون الكافر مطيعا بكفره

لانه ما اتى به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما عرفت في جواب

من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الاية تدل

على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا

هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع لان الرضا من الله تعالى

ارادة الثواب في حق الغير فح قوله ولا يرضى لعباده

الكفر معناه انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك الاعتراض

للعباد

للعباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض

وفيه نظر فان الكفر منصوب لانه مفعول به ليرضى وهو ظاهر

وايضا لو كان المراد بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب ان

يقول على عباده لان صلة الاعتراض هو على دون اللام

قال مالت الحكماء الى اقول وقالت الحكماء في شرح القضاء

والقدر ان الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر اصلا كالملائكة

التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير فيه غالب

كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر بالنار فان فيها وان كان

شرًا من حيث انه يتاذى بها في بعض الاحوال حيوان الا ان

فيها منافع كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك

الخيرات والشر واقع ما لتبع لذلك لا يمكن حصول القسم الاول

وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني

تحرزا عن الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة

وذلك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير

قال الثالثة الى اقول المسئلة الثالثة في الحسن

والقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه تعالى مالك الامور

على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله لا قبيح ولا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما
بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه
والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي
يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا
كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما
يقبح منا لان ما بالذات او ما لا ينفك عن الذات لا يزول
وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا
لذاته او لصفة قائمة بذاته يحسن صدوره من الله تعالى كما
يحسن منا لما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن
ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى
والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار
فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع
فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولاجل ان الحسن
والقبح مما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل يحكم بالحسن والقبح

فيما ذكرنا من الصور الثلث اعني المتمسك بكتاب سماوي
وبغير المتدين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل
القبيح والحسن ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا
استدلالا كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال
فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة بان
المراد بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع كاللذة
وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم
فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص
والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك
وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة
وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له
في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون مستفادا
من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار
في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر عنه انما يصدر
على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابعة
اقول المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين
الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب ان يحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت

الحكم اعني الوجوب بدون حاكم ضرورة واذ لا حاكم عليه فلا يجب
عليه شيء وفيه نظر الثاني لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق الوجوب لان الواجب
ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان لله تعالى ناقصا
في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد
الالجاء فيستدل عليه بان هذا التقريب الى الطاعة
الذي اوجبتم سبحانه على الله تعالى امر ممكن في ذاته فيمكنه ان يفعل
ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل شيئا او لا فان يقتضي ذلك
التقريب هذا التقريب فيكون الوسطى اي التقريب عبثا وكل ما يكون
عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف
لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على
الطاعات فيستدل عليه بان لله تعالى على العباد من النعم السابقة
والانعامات السابقة ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك
فتلك الافعال اي الطاعات لا تكافئ تلك النعم السابقة فكيف تقتضي
مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر

قبل

قبل التوبة فيستدل عليه بان العقاب حق لله تعالى فعفوه لو ليس
له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه
لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا
على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فيستدل عليه
بانه لو كان الاصلح واجبا لما خلق الكافر لان الاصلح للكافر
الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الآخرة ومن تلك
الامور التي اوجبوا عليه ان لا يفعل ما يقبح عقلا والظلم منهم
واستغناؤه تعالى عن الاتيان بها قياسا على الشاهد وقد عرفت
فساد ذلك في المسئلة السابقة قال الخامسة في ان المسئلة
الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل
المصالح ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجوه الاول انه لو فعل
لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك مستكملا بغيره وهو محال
فلا يفعل لغرض الاتيان لانه كل من يفعل لغرض كان
مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض
راجعا الى ذاته اما لو كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه تحصيل مصلحة

العبد ولا يلزم النقصان فی الذات والاستكمال بالغير لانا نقول فی جوابه
ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح
ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان
لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه تعالى عن
ذلك يلزم الاستكمال بالغير بالضرورة الثانی انه لا شك فی ان تلك
الاغراض من قبيل الممكنات فيمكن تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير
توسط الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له تعالى ابتداء
واذا جاز صدور تلك الاغراض عنه ابتداء فجعلها غايات بتوسط
تلك الافعال يكون عبثا والعبث ينافی الغرض ولا يكون افعاله تعالى معللة
بالغرض وهو المطلوب فمن جملة افعاله جعل هذه الاغراض غايات
للافعال وهو عبث واذا كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يكون
شیء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل الثالث هو ان
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل
ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث ح ای قبل هذا الوقت لا فيه
ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشیء
لا يكون موجودا فی الخارج قبل ذلك الشیء لكونه موجودا اعلى منه
وكون غرضه غرضا له محال وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا
الغرض

بالغرض غرضا لهذا الحادث ايضا مختصا بذلك الوقت فيعود الكلام
فی اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض من حدوث
هذا الغرض فی هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه
فان استمر اختصاص كل غرض بوقته الى غرض آخر لا الى نهاية يلزم
التسلسل وهو باطل وان انتهت الاغراض الى ما لا غرض يلزم تنزيه
فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب قال المعتزلة الخ اقول اتفقت
المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد
لانه لو لم يكن كذلك فاما ان تكون معللة برعاية مصلحة تعود اليه وهو
باطل لما عرفت او يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا
باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان
ثبت ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب
واجيب عنه بان المراد بالعبث فی قولكم العبث على الحكيم محال
ان كان هو الفعل الخالی عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان
المركوبة فلا بد من افادة تصوره اولا ثم تقرير استحالته ثانيا
حتى ينظر فی صحته وفساده قال السادسة الخ اقول المسئلة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التی يقتضی
الاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضيل بتعظيم من غير ان يستحق

العظيم يقبح على الله تعالى قلنا مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في
افعاله وهو قد ابطلناه ومع القول بهما فالتفضيل بالتعظيم انما يقبح لمن
يتصور له النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه اصلا فالتكليف
لوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله جارية مجرى حركات الجمادات
ولو كان كذلك فيقبح تكليفه بشيء لقبح تكليف الجمادات وما يجري مجراهم
الثاني ان تكليف العباد ان خلا عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى
في الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لانه تعالى متعال
عن الغرض لغيره لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط
الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء ولو كان كذلك فيقبح التكليف
واجيب عن هذا الاحتجاج بان التكليف حاصله يرجع الى الله تعالى اعلام
من الحق الى الخلق بنزول الثواب بواسطة الاتيان بما يكلف به على
اهل الجنة وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركهم وفارق بين
السعداء والاشقياء واذا كان كذلك ولا يجوز طلب لميته لان حكم الله
لا يطلب لميته ولا يسال علته فان الله تعالى يعترض على شيء ولا يعترض
عليهم ويسال عن غيره ولا يسال عنه كما قال في محكم كتابه لا يسال عما
يفعل وهم يسألون جعلنا الله من الآمنين بقضائه والصابرين على بلائه
بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه الكتاب الثالث في النبوات وفيه ابواب الخ
وما يتعلق بها

اقول الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة
وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا
الكتاب ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث
البحث الاول في احتياج الانسان الى النبي اذا عرفت هذا فنقول
لما لم يمكن للانسان بحيث يستقل وحده بامر معيشته وكان امر معيشته
من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص آخر من
ابناء جنسه اي بمشاركة انسان آخر ولا يتم ايضا الا بمعاونة
وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي
كل واحد منهما صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله وتلك المعاونة
والمعاوضة تجري بين الشخصين فيما يعرض لهما مما يتوقف
صلاح الشخص كالامور الدنيوية او صلاح النوع كتدبير الاولاد مثلا
وكان لكل واحد شهوة الى ما يحتاج اليه وغضب على من يزاحمه
ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل
يتفق عليه حتى لا يكون كذلك بحفظ ذلك العدل شرع لو العدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك
القوانين هي الشرع والشرع لابد له من شارع يفرضه ويعينه على الوجه
الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بآيات ظاهرة

اقول

ومعجزات باهرة تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته
وتكون مصدقة له فى مقالته وايضا ذلك الشارع يوعد المسيء بالعقاب
العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب والشارع الموصوف بهذه
الصفات هو النبي فالانسان يحتاج الى النبي وهو المطلوب
الثاني فى امكان المعجز الى آخره البحث الثاني فى امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وانما قلنا مقرونة بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة لتمييز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا ان هذين القيدين
مما يجب ان يزاد على ما قال المص فى تعريف المعجزة حتى يطابق الواقع عليها
هذا منقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي
عن القوة مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحيوة وهذا جائز
بسبب انجذاب النفس الى العالم القدسي واستتباعها القوى
البدنية فتوقفت القوى البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى
عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا يرى ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية

قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته للغلبة

لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل الانقطاع عنه فى غير هذا
الحالة هلك واليه ذكرنا الاشارة فى قوله عم لست كاحدكم
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب الى اول
الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا لسانيا او فعلا جارحة
اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي فى اليقظة
ما يقع له ولغيره فى النوم من الفراغ عن الاشتغال بتحريك البدن
فيتصل نفسه لقوتها ونقائها عن الشواغل البدنية وطهارتها عن
الكدورات البشرية بالملائكة العظام من صور الجزئيات الواقعة
فى عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة فى مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع
الحجاب بينهما فيدرك ما عندهما من المغيبات على وجه كلي واما انتقاش
صور الجزئيات فى تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجود
الجزئيات ومدركة لذوات الجزئيات ومدركيتها لا يتوقف على
الجزئيات اعني الحوادث الاخيرة المحتاجة الى الحوادث السابقة
فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة فى العقول
واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فينتقل تلك الصور من
النفس الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها ثم
ينتقل تلك الصورة المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور

كالاشتغال بالمحسوس وهذا هو الوحي وربما تعلو النفس وتشتد
الاتصال فتسمع كلاما منظوما من شاهد يخاطبه وذلك المخاطب هو
الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه لو يتخيل
نزول العقول عند شخص وتكلمهم بكلام واما الثاني وهو الفعل
بجارحة اخرى مثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي بذلك الفعل قوة
امثاله مثل ان يمنع النبي الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عم
او انفجر الماء من اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا
عم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب ان سلطه الله على مادة
الكائنات فتتصرف نفسه فيها بازالة صورة وايجاد اخرى كما تتصرف
في اجزاء بدنه بيتصل في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشارك مزاجه
ذلك العنصر في طبيعته اى يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر
من التصرف في عنصر آخر بسبب من الاسباب وان لم نعلم ذلك السبب
بحقيقته واذا كان كذلك فتفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا التوجيه
في امكان المعجز على رأي الحكماء واما على ديننا فلا حاجة الى هذه
التطويلات فان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار
يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال
الكتب عليه قال الثالث الى اقول ... الثالث في اثبات

نبوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته وجهان الاول انه ادعى
النبوة بالتواتر واجمع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي على انواع
لان معجزات الرسول عليه اما منقوله الينا بالتواتر وتحدى به
لانه عم طلب المعارضة من الفصحاء لوقوفه وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية وهي دالة على التحدي
بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا عن
ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو
وقعت المعارضة منهم لنقل الينا بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى
من اشتهار القرآن لان القرآن ح يصير كالشبهة وتلك المعارضة
كالحجة فعلم ان القرآن معجز متواتر ثبت انه اظهر المعجز المنقول
الينا بالتواتر وهو المط واما انه نبي بالحجة العقلية وذلك على وجهين
الاول انه عم اخبر عن المغيبات وذلك على قسمين قسم عن المغيبات
المستقبلة وقسم عن المغيبات الماضية والقسم الاول ايضا
قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القرآن فكثير منها قوله تع الم غلبت الروم في ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تع خطابا
ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة

وكان كما اخبر وسيف مكة معادا الان معاد الرجل بلده وذلك
لان الرجل ينصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله خطابا لهم
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لانه من قوم اولي باس لان
شديد عند معظم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند
بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم
اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي الى قتالهم
ومح يكم معنى قوله تعالى او يسلمون اي ينقادون وفيه نظر ومنها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم
سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل
لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
وكان كما اخبر والمراد منه الصحابة بدليل قوله تعالى وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وقد
انجز الله موعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها
قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء
الراشدين ذلك القدر ومنها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي

ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد اقتدى المومنون بعد النبي
بهما ومنها قوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي رضي الله عنه ومنها
قوله للعباس حين اسره النبي عم وطلب الفداء لنفسه
وابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث واعجز
العباس نفسه عن الفداء وقال لا مال لي فقال النبي عم
اين المال الذي وضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس
معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا
فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك
بالحق ما علم هذا احد غيري فانك لرسول الله واسلم هو
وعقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي في اليوم الذي
فيه مات ان ابا هريرة روى ان النبي عم نعى للناس النجاشي
اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي
وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار
انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن
والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم
وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كاخباره عن ثابتة

بعد له لان ابا بكرة روى عن النبي عم قال ينزل ناس من
امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة
يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان
في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون في اذناب البقر في البرية وهلكوا وفرقة ياخذون
لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم فيقاتلونهم
وهم الشهداء وكان كما اخبر لان المراد بتلك البصرة هو بغداد
وكون تلك الغائط قبل عقد المدينة مسماة بالبصرة لا ينافي تسميتها
بعدها ببغداد والدليل على ان المراد بتلك البصرة انما هو بغداد
لا البصرة لان النهر عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة من
شط العرب وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد
وقد اغاره بنو قنطوراء لان المراد ببني قنطوراء الترك وذلك
لان قنطوراء جارية ابراهيم عم والترك من نسلها وقد تفرق
اهل بغداد في الغارة ثلث فرق كما ذكر النبي ومن اراد
العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتب الامام نصير الطوسي في كتابه
وكما اخبر النبي عم عن نار تظهر في مدينة من مدن الشام

فان

فان النبي عم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في ايامنا قد اشتعل
نار في ارض الحجاز وقد اضاءت حيطانها بحيث من يجري
وتعلل قوله النبي باعناق الابل تلك المعجبات وهذا شايع فاش
بين الناس فان تلك النار نار عظيم من الحاج والان
لكنهم مافون متفرقون في البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار
عن المغيبات الماضية وكاخباره عما وقع من اقاصيص الاولين
كالقصص المذكورة في القرآن وذلك اخبار عن المغيبات
لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من استاذ
واما النوع الثاني من معجزاته العقلية فبلوغه عم حد البلوغ العظيم
في الحكمة النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية والنقلية
كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد ومدارسة لكتب المدارس
من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل
عنه عم انه اتى بمعجزات اخر غير ما ذكرنا كانشقاق القمر فان انس بن
مالك رضي روى ان اهل مكة سألوا رسول الله عم ان
يريهم آية فاراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما وهو جبل بمكة
وتسليم الحجر على النبي عليه السلام لانه روى جابر بن سمرة قال قال

سلام داد

رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
اني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق
هذا الكلام يتوقف على نبوته فاثباتها به دور وكنبوع
الماء من بين اصابعه صلعم لانه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم
اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب
الا ما في ركوتك فوضع النبي صلعم يده في ركوته فجعل الماء يفور
من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم
كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمسة عشر مائة وكحنين
الجذع فانه قال جابر كان النبي اذا خطب استند الى جذع
نخل من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت
النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي
صلعم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت
حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما
روى يعلى بن مرة الثقفي فانه ثلثة اشياء رايتها من رسول
الله صلعم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه
البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلعم فقال اين صاحب

البعير فجاءه فقال بعنيه فقال نهبه لك يا رسول الله وانه
لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي
الحديث لما لم يكن له تعلق بالمقصود تركناه وقوله يسنى عليه
اى يستقى وجرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم
عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المسمومة بانها
لا تؤكل مني فاني مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من
اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله صلعم
فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من
اصحابه معه فقال رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل
الى اليهودية ودعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت
من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم
قال وما اردت بذلك قالت قلت ان كان نبيا فلن تضره
وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفى عنها رسول الله ولم يعاقبها
الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب دلايل النبوة فانها
وان لم يتواتر كل واحد منها ولكن مجموع الروات بلغوا حد التواتر
فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي

وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا صلعم ادعى النبوة واظهر المعجزة
فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي
اذ المعجزة تدل على تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام في محفل
عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل
بالحجة على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت
صادقا في دعواي هذا فخالف عادتك وقم من مكانك وافعل
كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه
وعلم بالضرورة صدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقيا بان
اتفق ارادة الملك سؤاله فكذا ههنا وكل من صدقه الله فهو
صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى اما لذاته او لقبحه
فثبت بما ذكرنا انه عليه السلام نبي قال وايضا جميع سيرته
وصفاته المتواترة لملازمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة
عمره والسخاوة في الغاية والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد
وان عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة التي ابكمت مصاقع
الخطباء من العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى
من المتاعب والمشاق والترفع عن الاغنياء والتواضع مع
الفقراء لا يكون الا للانبياء اقول الوجه الثاني هو ان جميع

سيرته وصفاته المتواترة لملازمة الصدق فان احدا ما سمع منه لا في
مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد
اعداؤه في تشهيره وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع الاقتدار عليه
فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الغاية حتى انه تعالى عاتبه عليها
ولا تبسطها كل البسط وكثبات عنه في الغاية الى حد لم يفر قط عن
احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا والله
لو احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به
يعني رسول الله صلعم وهذا يدل على انه صلعم كان قوي القلب
بمواعيد الله تعالى كقوله والله يعصمك من الناس ونحوه وكالفصاحة في الغاية
التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت
جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب
والمشاق كما قال صلعم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت
فانه لم يتزلزل في عزمه قط ولا فتور ولا قصور ولم يتغير عن النهج
الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع
عن الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين
لا يكون جمع الا للانبياء اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع مكان

اجتماعها في ذات أعظم المعجزات وأقوى الدلالات على نبوته قال

وقالت البراهمة إلخ أقول قالت البراهمة لا حاجة إلى بعثة الرسل
لأن ما جاء به الرسول إن حسّنه العقل فلا حاجة فيه إليه لأن كل ما
حسّنه العقل فمقبول سواء ورد به الرسول أو لا وإن قبّحه العقل
فكذلك لأن كل ما قبّحه العقل فمردود سواء ورد به
بل توقف فيه فكذلك الرسول أو لا وإن لم يعلم حسنه ولا قبحه لأن ما توقف عليه العقل
فيحسن عند الحاجة إليه للانتفاع به لما تقرر في العقول أن كل
ما ينتفع به الإنسان وكان خيرا دنيويا كالتنفس مثلا كان الانتفاع
به حسنا والإلزام بتكليف ما لا يطاق وأنه لا يليق بالحكيم ويقبح
الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر أيضا في العقول
أن ما يكون في محل الحاجة يقبح الانتفاع به لأنه إقدام على ما يحتمل الضرر
من غير حاجة أصلا ولو كان فإذن في العقل مردود ويدعي النبي
قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أنا لا نم عدم الاحتياج إلى
بعثهم بل للبعثة فوائد لا تحصى منها أن يقرر الحجج ويؤكد ما بالعقل
في الأمور التي يجزم العقل بها بواسطة الحجج ويزيل الشبهة التي
يضعف دفعها وأن يرشدنا إلى تجويز ما توقف العقل في
تجويزه ولا يجزم كبعث الأموات وأحوال الجنة والنار وما تقع

العقل

فيه العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فالنبي لو أخبر بالوقوع جزمنا به
ومنها أن يبين حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه كحسن
الاشتغال بالطاعات فإن العقل لا يستقل بدرك حسنه وقبحه
لو جوّز أنه تصرف في ملك الله بغير إذنه فيقبح وجوّز أنه
ربما يؤدي تركها إلى التعذيب فيحسن فإذا حسّنه النبي
عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسّنه العقل إجمالا بأن يبين مقادير
الطاعة وكيفيتها وكيفيتها على التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف
من كل الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل لو أمكن أن يعتذر المكلف بحجة وهي أنه وإن كان أصل
الطاعة في العقل واجبا لكنه ثم إن خلقنا للعبادة مبحث لكن
تعيينها لنا أنها ما هي وكم وكيف ومتى فصّلها النبي المكررة
في أوقات متوالية كالصلوة وما يجب مجملا لأجل استحفاظ
تذكر المعبود ويبين الطاعات التي الذكر للمعبود
كالزكوة وصلة الرحم والبر إلى الوالدين ونحوها ومنها أن
يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما عرفت في صدر
هذا الكتاب ومنها أن يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة
كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ

وغيرها والصناعات النافعة المكملة لامر المعاش وذلك اما نافعة
في الحروب كصنعة الزرد فانه قال نبي داود عليه السلام واصنع
الفلك باعيننا او غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات
على استخراجها بالتجربة مدة عظيمة موجب بعثة الانبياء ولتعليمها
ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة
في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من فوائد الادوية
مما هو مذكور في الكتب الطبية تعليما بلا تعب وخطر فان التجربة فيها
كثيرا ما تقتضي الى الهلاك وان يعلم خصايص الكواكب الثابتة
والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان ذلك لا يحصل العلم بها الا بتجربة
متطاولة لا تفي الاعمار بها لان العلم التجربي بذلك انما يحصل بعد تكرار
الادوار والاعمار البشرية لا يمكن ان تفي بها الوجه الثاني
سلمنا ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم
ذلك الحسن والقبح من العقول لكن جميع العقول غير كامل بل متفاوتة
في الكمال والكامل نادر ولا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم
على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال النبي كلموا الناس على قدر
عقولهم قال قالت اليهود الخ اقول قالت اليهود لو كان محمد خاتم الانبياء
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله

ان

ان شريعة موسى منسوخة وذلك باطل لانه لا يخ اما ان يكون
مبينا اي شرع موسى انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان
مبينا لزم ان يكون معلوما للامة ولو كان كذلك كان العلم بكون
شرعه منسوخا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك
لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس
كذلك لانه لو كان متواترا لما امكن انكاره لليهود وقد
انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ فان كان
في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم
الكذب وجواز نسخ شريعة محمد عم والثاني باطلان اما الاول
فبالاتفاق واما الثاني فلما الالزام عليكم وان لم يكن في شرعه
لا ما يدل على النسخ ولا على التأبيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت
العمل بمقتضى شرعه مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب
الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف المبينة
في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى
عم انا قد نعلم بان شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت نبوة
محمد عم وهو المط قلنا الجواب في الجواب عنه انا نختار القسم
الاول ونقول كان في شرع موسى عم ما يشعر بنسخ قطعا

قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه

قلنا لا نم ذلك بل انما يتواتر كما تواتر اصل دينه لو توفر

الدواعي الى نقله توفرها الى نقل اصل الدين او كان في شرعه

ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون

المراد غير الظاهر وانما ذكر بلفظ التابيد ليدل على طول

المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا

نسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم به لو اعتقدوا دوامه

وفي هذا الجواب الاخير نظر لان هذا الاحتمال قائم في شرع محمد

قال الرابع الخ اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء وتسنيح

فنقول اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي

وان تمكنوا منه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر

لانهم ~~جوزوا~~ لانهم جوزوا المعاصي واعتقدوا ان كل معصية

كفر وقوم آخرون جوزوا عليهم اظهار الكفر عند الخوف من القتل

على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر ح

يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام

لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز

اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت

اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين

هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت الدعوة يؤدي الى اخفاء

الدين بالكلية وذلك باطل بالضرورة والحشوية جوزوا على

الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها اي لم يجوزوا

على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر اي لا عمدا ولا سهوا

وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا

مذهبنا وجوه انه لو صدر عن الانبياء كفر وكبيرة يلزم امور

الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى في ذلك لقوله فاتبعوه

امرنا باتباع الرسول لان الضمير يرجع اليه والامر للوجوب

واذا كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا

وفيه نظر فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم

في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا لكن لا يدل على عدم

جواز صدور الكفر عنهم في حال التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا

وكلاهما جايز عليهم اتفاقا والثاني يلزم ان يكون الانبياء

معذبين بذلك اشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور

النقيصة اقبح فيكون استحقاقه للذم اشد ولو كان

الامر الاول ما اوعد الله نساء النبي عليه السلام

بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في
حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وليس لتضعيف
العذاب وزيادة الحد الا بزيادة الكمال في نساء النبي وفي الاحرار
واذا كان كذلك يكون صدور الذنب عنهم افحش
من صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان حالهم
في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق جميع
عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه يلزم ذلك
ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا والثالث
يلزم كون الانبياء من حزب الشيطان الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
عرفته والرابع يلزم ان لا يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين
حينئذ والفاسق لا يقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولة الشهادة والا لكانوا ادنى حالا
من عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس يلزم ان
يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم حينئذ للدلائل
الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

زجر

زجر الانبياء وايذائهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس
يلزم ان لا ينالوا عهد النبوة لان المذنب ظالم لنفسه لقوله
تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله لا ينال عهدي
الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه
ايضا ما في اخواته لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا ينال الظالم
عهد الامامة لقوله تعالى في صدر الآية خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم ان الكلام
في عهد الامامة لا في عهد النبوة فيكون المراد بذلك العهد عهد
الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامام
اقل درجة من عهد النبوة ولئن ثبت الملازمة بين جواز الكفر
والمعاصي عنهم وبين التوالي الستة وثبت بطلان التوالي
الستة ثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم قال
واما قوله تعالى وعصى آدم ربه الخ اقول عورض هذه الدلائل الدالة على عدم
جواز صدور الكفر والذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى
عفا الله خطابا لمحمد عليه السلام عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر فانها بأسرها تدل على صدور الذنب عنهم

اما الاول فلان العفو يدل على تقديم الذنب واما الثاني فطه والجواب
عنه ان الذنب في ما تبرز الايتين محمول على ترك الاولى كما قيل
حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا
بين الدليلين ومنها واقعة آدم فان آدم كان نبيا بالاتفاق
وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فيجوز صدور
المعصية عن الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل
نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حالة الواقعة نبيا
لوجب ان يكون له امة هو رسول لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة والثاني
قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء وهو الباس خلعة
النبوة كانت متأخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها
قول ابراهيم عليه السلام اشارة الى الكواكب هذا ربي فان ابراهيم
نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء
والجواب عنه ان ابراهيم ذكر ابراهيم هذا على سبيل الفرض
ليبطله كالواحد منا لو اراد ان يبطل امرا يفرضه ثم يلزم عليه
المحال وايضا قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب فيجوز صدور
الكذب عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن
قاصدا الاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه على سبيل

الاستهزاء

الاستهزاء بالكفار ونظيره ما لو قال لك صاحبك وهو امي وقد كتبت كتابا
بخط حسن وانت مشهور بانك تكتب هذا منقول له
بل كتبته انت كان مقصودك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء
به لا نفيه عنك وكذا ههنا الثاني ان ابراهيم اسند الفعل الى
السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على كسر الفعل
كما يسند الى المباشر فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر
في علم النجوم ليعلم حاله منها فقال فنظر نظرة
في النجوم والنظر في علم النجوم لو كان حراما فيكون ابراهيم مرتكبا
للحرام والجواب عنه ان النظر في النجوم كان للاستدلال به على حكمة
صانعه والتوقف عن مصنوعاته وبيان اعظم الطاعات ولهذا
مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله تعالى والذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات
الآية وايضا قوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما
والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبياء والجواب عنه
ان ابراهيم لعله كان في تلك الحالة سقيما او علم انه سيصير
سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم متوقع استقبالي وذلك جائز
فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فان ذلك

فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب محذور صدور
الذنب عن الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب
عنه ان يوسف انما كتم حريته ولم يبينها لاشعاره بقتل الاخوة
اباه لو اظهر ذلك وذلك جائز لو كان ذلك قبل نبوته وايضا
همّ ما لزم لقوله تعالى ولقد همت به وهمّ بها والهمّ بالزنا ذنب
فجاز صدور الذنب عن الانبياء والجواب ان ذلك الهم جبلي
وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال وذلك
محمودة لو عدمها في الرجال يدل على العنة وهي النقيصة ولم
يكن ذلك حينئذ نبيا حتى يكون مذموما وايضا جعل سقاية
في رحل اخيه ليتهمهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة اثم والجواب
عنه ان ذلك كان بموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة
ومنها ما صدر من اخوته ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع
يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نم
انهم انبياء وان سلم انهم انبياء لم يكن ذلك حال نبوتهم
بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه
ليتزوج امرأته كما قال تعالى حكاية عن لسان الملائكة تعريضا
لداود بانه قد طمع في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة

اي قال ملك لملك في هذا الرجل الذي له تسع وتسعون نعجة الخ

ولي نعجة

ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل
منها كبيرة فدل على جواز الكبيرة على الانبياء لكون داود
نبيا اتفاقا والجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت صحتها
صحتها على الوجه المشهور لان داود انما طمع في نكاح زوج اخيه
بعد سماع قتل اخيه فلهذا القدر عوتب عليه لانه دليل على انه لم
يغتم بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان
يكون المراد منه غير هذه القصة المشهورة لو قال بعض المفسرين
في تفسير هذه الآية وهو قوله تعالى وهل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا
المحراب لو دخلوا على داود الآية ان جماعة تسوروا ليقتلوه
فلما رآهم داود خاف لانه قد تقرر في العرف انه لا يتسور دور الملوك
من اغراضهم وهو المراد بقوله تعالى ففزع منهم فلما رأوه مستيقظا
خافوا من فعلهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها ثم انهم انما
قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد بقوله تعالى قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض ثم لا دعى احد منهم على الآخر كما قال تعالى
حكاية عن دعويهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي
نعجة واحدة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه وحمل الآية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض

فيكون ذلك كذبا وحمل النجم على النبات مجاز والاصل

عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما ههنا فلم

يلزم الا الحاق الكذب بتلك اللصوص وهو جايز فان قلت

قوله تعالى بعد هذا وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه يدل على الابتلاء

وقوله فاستغفر ربه يدل على صدور الذنب منه قلت معنى فتناه

امتحناه والامتحان انما كان لينظر انه هل ينتقم منهم او يعفو عنهم

والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون

منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ

لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل

ان يكون المراد فغفرنا له اي لحرمته وشفاعته بحذف المضاف واقيم

المضاف اليه مقامه وهذا غاية ما يقال في هذا الموضع قال واما قبل الى

ما ذكرنا من الابحاث انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي

فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز لوقع لكنه لم يقع عليهم

وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بحيث

يصيرون مشهورين بالعصيان لئلا يزول عنهم الثقة

والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة

بحيث يتوبون ويظهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة

اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء ولكن الروافض فقد اوجبوا

عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء كان صغيرة

او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة كما سيجيء

فالنبي اولى تذنيب الحاقول هذا تنبيه على معنى العصمة والمراد

منها في النبي ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وتوقف

منع الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان

العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام

بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار

ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة ويتاكد

منع الملكة في الانبياء بشيئين احدهما بتتابع الوحي والبيان

من الله تعالى على تذكر ذلك العلم وثانيهما الاعتراض على ما يصدر

من النبي سهوا وبالعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه

ولا يترك مهملا بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت

في النفس العفة ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكره

صار اكد واذا انضم اليه خوف المواخذة على القدر القليل

صار اشد تاكيدا لذلك الاحتراز ضرورة فلا تم تاكد حقيقة

العصمة ويشكل في كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه

لخاصية في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي
والآخر نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان يوجب العصمة ما ذكرتم
لما استحق المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا صح
تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك واما الوجه النقلي
فقوله تعالى خطابا للنبي عم قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب
ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي كما انا قادرون
على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله ايضا خطابا له
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم يدل على ان ثبات ايضا
النبي على العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والا لما كان
الى التثبيت قال الخامس اي اقول البحث الخامس في تفضيل
الانبياء على الملائكة اكثر اصحاب الملة اي الاشاعرة والشيعة
والمعتزلة والروافض خلافا للحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي
عبد الله الحليمي من الاشاعرة فان هؤلاء ذهبوا الى ان
الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون
القائلون بفضل الانبياء على الملائكة بوجوه الاول انه
تعالى امر الملائكة بسجود ادم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا فيكون افضل الملائكة اذ لو كان الملائكة افضل منه
لكان امر الملائكة بسجوده

ادم

آدم امر بخدمة الافضل للمفضول وهو باطل لان الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان ادم عم كان اعلم من الملائكة
لان الملائكة ما كانوا يعلمون الاسماء لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها دون الملائكة فان الله سأل الاسماء منهم فقالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا فيكون ادم اعلم منهم فيكون افضل لقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث
ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر انما
يحصل مع الموانع والصوارف من الشهوة والغضب والوسوسة
دون الملك فان جبلته دائبة فيكون طاعة البشر اشق الثاني
ان طاعة البشر بطريقة مستنبطة بالاجتهاد لقوله فاعتبروا
يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا
يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة
الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر
اشق واذا كانت اشق فيكون افضل لقوله عم افضل
العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
والعالم اسم لما سوى الله فيكون معنى الاية ان الله اصطفى

ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على كل المخلوقات

ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابراهيم وال عمران

للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء

فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة

فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب قال واضح الى اقول

واضح الاقوال القائلين بتفضيل الملائكة على الانبياء

بوجوه من الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله

ولا الملائكة المقربون فهذه السباق يقتضي افضلية الملائكة

لاستحسان قولهم فلان لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا

السلطان واستقباح عكسه والجواب عنه بانا لا نسلم ان هذا

السباق يدل على افضلية الملك بل يدل على انهم جعلتم علة للاستنكاف

وهو حصول المسيح من غير اب حاصل في الملك اكثر لانه حصل من غير

اب وام فكانه قال اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف

ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي

الا افضلية الملك من عيسى لا من محمد عليهما السلام فان الافضل

من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل وفيه نظر

الثاني انه تعالى قدم ذكرهم في القرآن على ذكر الانبياء ويدل

افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه انه انما يلزم ذلك لو ترتب

الكلام من الاعلى الى الادنى اما لو ترتب على العكس لم يلزم ذلك

وايضا منقوض بالآية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة

الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته

استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر

~~ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال~~

~~الا بتفضيل الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان~~

~~لا يستكبر عنها~~ ولا يناسب هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل

الملائكة فان السلطان لو اراد ان يرد على رعيته وجوب

طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن

هؤلاء المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون المراد

ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما بال

البشر مع غاية ضعفهم يتمردون ولم يلزم الا ان يكون

الملك اقوى من البشر لانه اكثر ثوابا منهم لو المراد بالافضل

هو هذا لا غير الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن

الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال

الملك اشرف وقوله تعالى حكاية لادم مع زوجته انهاكما ربكما عن هذه

الشجرة

الا ان يكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم والجواب
عن الاول انا لا نم ان قوله لا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله
ان اتبع الا ما يوحى الي وعن الاية الثانية انها لا تدل على
تفضيل الملك على ادم مطلقا لا يدل عليه الا عند مخاطبة ابليس
دون حالة الاجتباء وعن الخامس الملك معلم النبي لقوله تع
في شان محمد عم علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى
النبي لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل
من النبي لان المعلم افضل من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول
افضل من المرسل قياسا على النبي بالنسبة الى الامة والجواب
عن ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية
مطلقا ولا نم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على
النبي بالنسبة الى امته باطل لان الفرق ظاهر وهو ان السلطان
لو ارسل شخصا الى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم فذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما لو ارسل واحدا الى شخص للاعلام فجاز
ان يكون افضل منه كما لو ارسل الملك غلاما الى وزيره ثم ان الملائكة
ارواح مبرأة عن الرذائل والافات النظرية لكن علومهم فعلية

كلية

كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والافات العملية
لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هو منشأ الاخلاق
الذميمة دون البشر وهو ظاهر مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على
مستقبل الاحوال الحادثة دون البشر والملائكة مواظبة على محاسن
الاعمال لقوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
عاكفة على العبادات لقوله تع يسبحون الليل والنهار
لا يفترون بخلاف البشر والجواب عن ان برائتها عن الرذائل
الطبيعية والعلمية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان
المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة
كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انه
افضل من الانبياء ام لا واما مواظبتهم على الافعال الخيرية فلا يدل
على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب واما ارتباط
نظام العالم بهم فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما
طاعاتهم وان كانت اوفر لكن ليست لهم من ذلك مشقة لكونهم
مجبولين عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال السادس
قول البحث السادس في كرامات الاولياء وانكرها جمهور المعتزلة
الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحق

الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات
فقوله الاستاذ مرفوع عطف على المعتزلة واما سائر الاشاعرة فيثبتونها
لنا على جواز الكرامات ما مر انها لو لم يجز لم يقع لكنها وقعت لوجوه
الاول قصة آصف فان احضاره عرش بلقيس في طرفة عين
من مسيرة شهرين خارق للعادة وهو ليس بنبي اتفاقا
فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فانه حبلت من غير
ذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبياء ومعا وقوع هذه الوقائع
من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف ثلثمائة
سنين وازيد احياء من غير آفة وهم ما كانوا انبياء ويكون
هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق
العادات لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور ما
عنهما قلنا في الجواب عنه لا يلزم الالتباس النبي بالمتنبي بل يتميز
النبي عن غيره بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة
عن خوارق العادات التي لا يكون مع التحدي قال الباب
الثاني في الحشر الخ اقول الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني
الجنة والنار والثواب والعقاب والعفو والشفاعة وغيرها

السمعيا

السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثاني فانه
انما اورده في هذا الباب لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك
من السمعيات وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم
جائزة خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة
لنا على جوازها ما هو ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما
ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم
ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع
وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة
فيكون ممتنعا لغيره وكل ما يكون ممتنعا لغيره ممكن ارتفاعه
وكل ما يمتنع كذلك ممكن وجوده عند ارتفاع ذلك العارض
المقتضي لامتناع وجوده بالنظر الى ذاته من حيث هو
ذاته فيكون المعدوم كذلك وهو المط لو لا يدعي الا الامكان
وجوده وهذا باطل لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من
لوازم ذاته قوله فيجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم ذلك
اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول
قال احتجوا الخ اقول والمنكرون لامكان المعاد احتجوا على امتناعه
بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه ليس له ماهية

السلك بالكسر الخيط وبالفتح الدخول صحاح

ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده
عن مثله المبتدا معه اى مسلم الثاني بعينه الذى كان موجودا معه
فى الوجود الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز الاثنينية وهو محال بين
الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة
الوقت المبتدا فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه وامكن
ايضا اعادته فى ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده فى ذلك
الوقت واذا امكن اعادة وقته الاول امكن اعادته فى ذلك الوقت
فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا لانه موجود فى وقته الاول ومعادا
لان المفروض ذلك وكون الشئ الواحد مبتدا ومعادا محال والجواب
فالمحكوم عليه عن الوجه الاول ان قولكم لا يحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا
صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم ثم ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت
وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم
على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن سيولد بانه يمكن ان يصير عالما فانه
صحيح مع انه لا يقتضى ثبوت الحكم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع
كما يحكم على شريك البارى تعالى بانه ممتنع مع انه لا يقتضى ثبوت المحكوم عليه
وكذا منقوض بنفس العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا

يقتضى ثبوته فالحاصل هو انكم ان اردتم بالثبوت
فى قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجى فممنوع
وسنده النقوض الثلثة وان اردتم به الثبوت الذهنى
فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثانى ان كل مثلين فهما
يتميزان بالتشخص فى الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز
كبيضتين متساويتين فى الغدر ومتشابهتين فى اللون لو
فرضت احديهما بعد الاخرى لو لم يتميز احديهما عن الاخر
بالتشخص وليس يتميز بالماهية لاشتراكهما فى تمام الماهية فهما
لم يكونا حينئذ مثلين بل يكون احديهما عين الاخر هذا خلف واذا كانا
متميزين بالتشخص فكذا امتيازه فى الوجود الاول فكذلك يمتازان
فى الوجود الثانى من غير لزوم محال والتحقيق فى ذلك
ان المثل يقال لما يساوى فى الماهية ولما يساوى فى
الكل وان اريد بالمثل المعنى بالتفسير الاول فلا نسلم عدم
الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص
وان اريد به المعنى بالتفسير الثانى فلا نسلم انه كان واقعا فى الوجود
الاول والا لزم عدم الامتياز بين الاثنين وعن الوجه الثالث
انا نقول لا نسلم انه كان واقعا فى الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز

ممكن الاثنين وعن الثالث سلمنا انه لو امكن اعادة وقت
الاولى لكان مبتدأ اذا اعاده ذلك الوقت لاستلزم كونه مبتدأ
فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار ورود ذلك الايجاد
لكونه غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد
لانه مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولاً فلا يلزم ما ذكرتم
وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن للمعاد لم يكن معاداً حاصلاً
مع جميع عوارضه قال الثاني الخ اقول البحث الثاني في حشر
الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرق
اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق اخبر عنه وكل ما يكون
كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد
حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر
الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه
المخصوص وقابلة للحيوة لانها لو لم يقبلها لم يتصف بها في الوجود
الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء قابلة لها وبالنظر الى
فاعلية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل
شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات
وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها للعرفت من ان قدرته

تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر
انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به والله اشار في الكتاب
الالهي جوابا بالقول منكري الحشر وهو قائل من يحيي العظام وهي رميم
حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني
وهو الاعادة والخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق
ومن جملته الاجزاء متكونا كانت بها قال ومن اكل الخ اقول عارض
منكروا البعث الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول
ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا آخر فصار جزء من الآكل
فالجزء المأكول اما ان يعاد في الآكل فقط او في المأكول منه فقط
او جعله جزءا لبدنيهما معا محال واياما كان فلا يعود احدهما بعينه
بتمامه الثاني المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او اللذاذة
او دفع الالم عنه وكل منهما باطل فالقول بالبعث باطل وانما قلنا
ان كل منها باطل اما الاول وهو الايلام فهو لا يليق بالحكيم
فان تعذيب الحيوان لا فائدة منه عبث وهو في حق الله
تعالى محال واما الثاني وهو اللذاذة فمحال لوجوه لان كل ما نتخيل

في عالم الآخرة لذة هو دفع الم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس
بلذة بل هو دفع الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرهما من اللذات
وح لا يحصل الا التلذذ والبالغ وهو دفع الالم هو ايضا لا يجوز ان يكون
مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيصح البعث قال
واجيب عن الثاني الخ اقول الجواب عن الوجه الاول يتوقف
على مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى اخره
وهو الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حيوته واجزاء
فضلية وهو ما زاد على ذلك ويقع فيه التفاوت فان السمين قد
يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين اذا عرفت هذا فنقول
المعاد من كل واحد من الانسان هو اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان
فان تلك الاجزاء هي الباقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحاصلة في
نفس الانسان حتى في الكبر والنمو واما الهيكل المتبدل بالسمن
والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي ينفصل عنه الانسان
في اكثر الاحوال فانه لا يعاد لو لا مدخل له في الانسانية ولو كان
كذلك فالجزء المأكول جزء اصلي من الانسان المأكول منه فضل
من المغتذي وهو الآكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الآكل
ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه

واما لم يلزم

واما لم يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول جزءا اصليا من كل منهما وهو
ليس كذلك وعن الوجه الثاني اما لا نم الحصر فان فعله لا يستدعي
غرضا لما عرفت وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان
يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهي دفع الم
قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد ان
لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا تكون
الالم وعن لا نم فيها وان سلم ان اللذات الدنيا كلها كذلك لكن
فلم ان لذات الآخرة يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذاتها
المخلوقة في الآخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة
وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الآخرة
كذلك قال تنبيه الخ اقول هذا تنبيه على ان القول بان موقوفا
المعاد البدني ليس على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل
عقلي او نقلي ان الشرع بعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى
ذلك متمسكا بان تلك الاجزاء شيء وكل شيء يعدم بنحو قوله تع
كل شيء هالك الا وجهه لان الهلاك هو الفناء فينتج ان الاجزاء
يفنى وتعدم ثم تعاد وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو
الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع به فالهلاك

الاشياء فلو توقف على اجزائها لا نعدامها واليه الاشارة قال النزع

اى بل الاعدام وذلك لان انفكاك جزوى الشئ عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذى هو حاصل من التوزيع ايضا

ايضا هلاك قال الثالث الخ اقول البحث الثالث فى موارد وجود
الجنة والنار وحالة النفخة اى نفخة وجود الجنة والنار موصوفتين
لانها لو كانتا موجودتين فاما ان يكونا فى هذا العالم الذى تحت الافلاك
او فى عالم آخر فان كانتا فى هذا العالم فيكونان اما فى عالم
وهو باطل لان الحدائق التى يحكى فيها الانهار والبوادى
التى منها الثمرات فى الافلاك يقتضى خرقها وتخالطها مع الاجسام
الفاسدة وذلك باطل لان الافلاك لا يقبل الخرق ولا يخالط مع شئ
من الفاسدات واما فى عالم العناصر اعنى ما دون فلك القمر وهو ايضا
باطل لانه لو كان كذلك لكان الحشر ايضا فى هذا العالم ضرورة ولو كان
~~كذلك لكان الحشر ايضا فى هذا العالم ضرورة~~ ولو كان كذلك لكان
الحشر تناسخا لان تعلق النفس فى هذا العالم ببدن بعد ان فارقت
بدنا آخر والتناسخ باطل وان كانتا فى عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين
الاول ان هذا العالم كرى لما بيّنا ان الافلاك وكليات العناصر
لبساطتها كذلك فلو فرض عالم آخر لكان كريا فلا يكون فيه جهة
الفوق والسفل ويتحدد آن بجسم كرى بسيط كما ذكرنا فى اثبات
محدد جهات هذا العالم ويحصل بينهما خلاء اما العدم تماستهما او تماسهما

على نقطة
واحدة الثانى ان العالم الثانى لو حصل فيه الجنة والنار لحصل
(من الهواء والنار والماء والارض)
فيه العناصر ضرورة بحيث يكون كل عنصر ساكنا فى حيز معين ولو حصل
العناصر يكون مماثلة ان احياز هذه العناصر مقتضية للحركة اليها
بكونها متماثلة لهذه العناصر وسكونها فى احيازها فى ذلك العالم ان كان
طبعا لم يكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه ينافى التماثل
وان كان قسرا فسكونها فيه قسرا دائما ينافى كون تلك الاحياز
طبيعية لها وكلاهما محالان قال الجواب الخ اقول والجواب عنه انه
لم لا يجوز ان يكون الجنة فى هذا العالم وتكون فى الافلاك كما يسئل
الجنة فى السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة فى السماء السابعة
ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش
هو الفلك التاسع عند المتقدمين ويكون الجنة تحته والحاصل
انها فيكون فى السماء السابعة قوله لو كان الجنة فى الافلاك
يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق على
الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار فى هذا العالم
ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا
قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر فى هذا العالم وبين التناسخ

فيه كذلك كما كانت متماثلة لهذه العناصر والا لم يكن عناصر واذا كانت متماثلة لهذه العناصر هم

وهو كذلك لان الدوام لا ينافى القسر

على نقطة

هو ان الجنة عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن

معادًا بعينه او بدنها المؤلف ثانيًا او ثانيا الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ

رد النفس الى بدن مبتدأ او روح لا الذي مادة كذلك نحوه ساقيًا او لكون لم لا

يجوز ان يكون كذلك في عالم آخر قوله لان العالم يكون بسيطًا كما قلنا

لانا ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطًا ولو كان بسيطًا فلا نم

انه كروي الشكل ولو كان كرويًا فحصل منه دون عالمنا خلاء

ولا نم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام

وعلى البساطة كروي الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة

كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك

العالم مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل منهما خلاء وايضا ولا نم

انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم

في تمام الماهية لوجوب تماثل عنصري العالمين

في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما اما في الصورة او في الهيولى

وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا

حارًا يابسًا طالبًا للعلو ملك فرد ذلك العالم لنا ولعالمنا بهذا او كون القول

في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم

قال فرع الجنة الخ اقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار الجنة

والنار الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي

عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها

السموات والارض اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها

للمتقين بلفظ الماضي فيكون الان واقعة والا لزم الكذب على الله

تعالى عن ذلك قال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة

موجودة لكان عرضها مساويًا لعرض السموات والارض بحكم

الاية لكن ذلك باطل لانه اما يكون عرض الجنة مساويًا لعرض السموات

والارض لو وقعت الجنة في مجموع احياز السموات والارض لو

لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض.

ووقوعها في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء

السموات وفراغ الاحياز عنها لو لو حصلت الجنة في تلك الاحياز

حال كون السموات والارض حاصلتين فيها لزم تداخل الاجسام

فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة

الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد

من قوله وجنة عرضها السموات ان عرض الجنة مثل عرض السموات

والارض في تمام الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان

الاشياء الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم

نساويها في المقدار وانما قلنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض
السماوات والارض فقط دون المساواة في المقدار لوجهين
الاول انه لولا كاف التشبيه في آية اخرى وهو قوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السموات والارض وذلك بقرينة ما قلنا الثاني ان عرض
الجنة لا يكون عين عرض السموات لاستحالة قيام العرض
الذي هو العرض بمحلين فلا يكون عينه واذا كان كذلك فيكون المراد
هو ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد ان لم يكن التشبيه في المقدار
بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة دائما لصدق ذلك
ولا يكون فيه عظمة ولا يطابق مقتضى الحال لان الباري في مقام
بيان عظمة الجنة فان قلت المراد هو ان عرض الجنة مساو
لعرض مجموعهما ولا عرض كل واحد منهما كان احدهما مساويا لعرض الاخر لان السماء
مستقيم قلت هذه المساواة نسبية واحدة منه وبه لكن ذلك بطلان ان عرض
غير مستقيم لان عرض الارض الى عرض السموات اقل نسبة من قطرة الى
عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء
السابعة والعرش كما دل عليه ظاهر الكتاب ويجوز ان يكون
ما بينهما فضاء عرضه يكون مساويا لعرض السموات والارض
ويكون مشغولا بروائح نزهة وصور بهية رائحة تجري فيها الانهار

ويوجد

ويوجد عند تمام النشأة وذلك في الجنة ولنا على وجود النار الآن
قوله تعالى في صفة النار واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للكافرين
بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعة والا يلزم الكذب على الشارع
وهو محال وايضا اخبار الله عن اسكان آدم في الجنة
واخراجه منها عند اكله الشجرة دليل واضح على ان الجنة مخلوقة
ولو كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل
بالفصل **قال** فالا لو كانت الخ **اقول** قال ابو هاشم والقاضي عبد
الجبار ان الجنة ليست مخلوقة الآن لانه لو كانت مخلوقة
الآن لكانت دائمة لان الجنة مما سوى الشرع خلودها وكل ما هو
لشرع يتعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فالجنة تنعدم
فثبت ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي
وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي مأكولها
ولا يلزم دوام الجنة لو وجد مأكول الجنة دون وجودها
غير معقول ولما كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم وهو
كون الجنة مخلوقة الآن ولما كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم
ان لا يكون النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب

فلنا الجواب عنه بوجهين الاول ان معنى قوله كل شيء هالك
الا وجهه هو ان كل شيء ما سوى الله تعالى هالك في حد ذاته اي
قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن علة وجوده وعدمه لان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون
وجوده مستفادا من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته
كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم وان
صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان ينعدم واذا كان
كذلك فلا يلزم كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم
ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم
لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصا فيه قوله في كل شيء هالك مخصوصا
بقوله اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم غير الجنة
لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم ينعدم يلزم
الترك بهو وان انعدمت يلزم الترك بقوله في اكلها دائم اما
لو كان مخصوصا به فيكون كل منهما معمولا وهو المراد بقوله
جمعا بين الادلة ولو كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة
مخلوقة الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة
الثاني ان قوله في اكلها دائم على معنى ان ما كون الجنة دائم

لا يمكن ان يجري على ظاهره لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل
فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كل ما فني شيء من مأكولات
الجنة حدث عقيبه مثله ولو كان المراد هذا فلم لا يجوز ان يعدم
الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث المأكولات بعضها
عقيب بعض وهو مراد الشارح بقوله وذلك لا ينافي عدم طرفة عين الجنة
عين وهذا الجواب بالحقيقة منع بطلان التالي قال الشارح الى
اقول البحث الرابع في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية
من المعتزلة الثواب على اداء الطاعات حق على الله واجب
عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب
عندهم منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم
وانا قلنا الثواب على اداء الطاعات واجب على الله تعالى لوجهين
الاول ان الله تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم
والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض اما حصول منفعة
الينا او دفع ضرر عنا والثاني وهو كون الغرض دفع
ضرر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم
كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو ابقانا على العدم لما حصل
لنا جميع المضار ولم يحتج الى المشاق اي الاتيان بتلك التكاليف

الشاقة لكن لما لم يتنبها على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول
وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود اليه فلكل المنفعة اما ان يكون
منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم
وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى الف دينار احدا ثم اخذ
تكليفه بالمشاق مدة من غير ان يجعل منفعة حالية او مآلية
يستقبح عقلا وكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى النفع
اقل من الالف بالنسبة الى كل من تنقيصه او يكون منفعة لاحقة
اي منفعة مآلية وذلك هو الثواب فعلم ان الغرض من التكاليف
هو الثواب وتحصيل غرضه واجب فالثواب على الاتيان
بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان
ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء
بما كانوا يعملون فان هذه الآية وامثالها من الآيات كقوله تعالى
وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون بعد من ثواب
اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي
الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث
الخامس في نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى
لاستحالة العبث عليه تعالى فلان المراد بالعبث ان كان فعلا

بلا غاية له فنقول انه لا يجوز على الله تعالى لو هو عين النزاع وان كان
الى الغير فلا بد من افادة تصوره اولا وتقريره ثانيا
كما عرفت غير مرة ولئن سلمناه ان شرع التكاليف يستدعي
غرضا لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون الغرض
من التكاليف هو النعمة السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا
الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان بالنسبة اليه
تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت او انما يكون مستقبحا ان لو كانت
النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان النعم الله تعالى علينا
اي النعم السابقة لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف
تكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال
ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى
عقلا وانما اوجبوها لاجل النعم السابقة وهي من جملة التكاليف
ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الآية وهو قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى آخره اشارة
الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال ان الله تعالى جعل

الثواب جزاء للفعل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه معلولا للشيء
كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار
موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب
وهو المط والجواب عنه انا لا نم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا
له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له
ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر
فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة
لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة والمادة لوقوع وجه على
ان لفظ الجزاء كما يطلق على ما يقابل الشرط وكذا يطلق
على المكافات والمراد بالجزاء في الاية هو المكافات دون
ما يقابل الشرط فلا يتم الاستدلال قال وقالت المعتزلة
والخوارج الخ اقول وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تع
عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم
مشقة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا
ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز
العفو منه لكن لا يجوز العفو لان العفو منه تسوية بين المطيع
والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما خلاف العدل

ضرورة لكونه علل احيانا فيبطل القول بالعفو الثاني ان شهوة الفسوق
راكبة في المكلفين فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق
لكان قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تع على الاتيان بالفسوق
لانه تع اوجد الداعي فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر فلانترك لاجله
الوصول الى المنافع الاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب
عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله اخبر بان الكافر والعاصي
يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تع في حق الكافر ويسوق
الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق العاصي ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا والفاسق ضرورة ولو كان كذلك لوجب
دخول الكافر والفاسق في النار والا يلزم الخلف في خبره تع وهو مح
وهذا الوجه شامل للفاسق والكافر والجواب عن الوجه الاول
انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه
لان التسوية وان لم يعذب العاصي ح لكن لا يثيبه اثابة المطيع
وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم ان عدم
قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تع علم
لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا
في الانجام عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو

ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تع على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق ومنه ... لم نترك الفسوق ... الى المشتهيات ... عليه

العقاب بالتهديد ولا ... العقاب الرجوع وهو العفو عن العقاب

قبل التوبة توجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان
العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد
التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه الاشارة بقوله
وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة ومن الوجه الثالث
انه لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة
واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه يلزم
من ذلك وقوعه لان الكذب على الله محال لو لم يقع قال قالوا الخ اقول
والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد
صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفار لوجوه ثلثة الاول الايات
المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها وكقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
ووجه الاستدلال في الاية الاولى انها تشمل صاحب الكبيرة
وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك
في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله
ورسوله يكون دائما في النار لان كله من تثبت للعموم والخلود

هو الدوام في النار ووجه التمسك في الاية الثالثة ان القتل
كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة استحق الدوام في النار بحكم
الاية فيكون مرتكب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل
الثاني قوله تعالى في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم
الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار لانهم
لو خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالاية الثالث
ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق
العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب
الفسق لان العقاب مناف للثواب لا عرفت من تعريفهما
فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وهذا القول بالاحباط
المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك
بالايات الثلث المشتملة على لفظ الخلود انا لا نسلم ان الخلود
هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال
لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا حبس
حبسا مخلدا ويقال هذا مخلد وليس المراد منه الا طول
المكث ولو كان كذلك فلا تدل هذه الايات على عدم انقطاع
وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد من الفجار

فان قلت هذا باطل لقوله وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد وليس المراد
منه نفي اللبث الطويل لان كثيرا
ممن كان قبل النبي كان لهم مكث
طويل في الدنيا قلت هذا لا ينافي
ما ذهبنا اليه فان اللبث الطويل
اعم من ان يكون على سبيل الدوام
او الانقطاع

فى قوله تع ان النجى دلنى جميع النفى ذ الكاملون فى الجحود
وهم الكفار بدليل قوله تع فى حق الكفار ولو جئن الاول
ان الموصوفين بالجحود انما هم الكفار بدليل قوله تع فى حق
الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثانى هو انه يجب حمل النجى
فى قوله تع ان النجا دلنى جميع على الكفار دون صاحب الكبيرة
توفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فان
هذه الاية تدل على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان كل
من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله تع ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكفار وجب ان
لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تع حكاية عن موسى ع م
انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الاية تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى
عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب
به تعلق وكقوله تع كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من
شىء ان انتم الا فى ضلال كبير فان الله تع اخبر ان كل فوج

يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير وكذبنا وهذا
صريح فى ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله فيقتضى
ان كل من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تع فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى فان هذه
الاية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالاية الثانية
بل ادل منها وكقوله تع يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا
معه فان هذه الاية تدل على ان المؤمن لا يخزى فيعكس بعكس
النقيض الى ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل النجى
فى قوله تع ان النجا دلنى جميع على الكفار دل على ان الفساق
لهم النجا غفر لهم لا النجا على ان المؤمن يعذب لان الفاسق
مؤمن لقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ
الى امر الله سماهم مؤمنين مع وصفهم بالبغى الذى هو كبيرة
ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع
مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعذبون
والجواب عن الوجه الثالث بان ... الاول انا لانم انه يستحق
العذاب والقول بانه يلزم ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق

العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نم ان كل واحد
من الاستحقاقين مناف للآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام
ماخوذا اي في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل لان الثواب هو النفع
اجلالا والعقاب هو المضرة اجلالا اعم من ان يكون دائما او لا الثاني
انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان ينحبط
من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم
واعني بالموازنة ان ينقص من الثواب عشرة اجزاء والعقاب بوازن
الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة
من حاله عن المعارض او لا ينحبط على هذا الطريق بل على طريق
عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة
ان الطاري يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب
ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول
وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب
الطاري في عدم الآخر اما ان يكونا معا او على التعاقب والاول وهو
ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما
حال عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر
فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين

لان

لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وهو ظاهر وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير
كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود
المغلوب المحبط بالغالب بعد وجوده مغلوبا غالبا وهو
محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما بطلان الثاني وهو
القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء
للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد
الله مدة اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله حال
من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة
ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذه المعصية
الشرب شيء والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره قال واما اصحابنا الخ اقول واما اصحابنا
اهل السنة اي الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من
الله تعالى والعقاب عدل منه وليس الطاعات دليلا على حصول
الثواب وعلامته واثبات الفسوق دليل لحصول العقاب
وامارة لان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب لما تقرر
انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له اي وكل واحد

ثبت ان الانسان موفق لشيء خلق ذلك الغير له فالمطيع لم
موفق لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق
الذنب له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل ما بثبت
ولله تعالى يجعل المؤمن الموفق للطاعات في جنات تعيم وعده
بذلك في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب
الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى
وعده على الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الآية وينقطع وعيد المؤمن
العاصي لثلثة اوجه الاول قوله تعالى فله نار جهنم خالدين فيها
الآية وينقطع وعيد المؤمن العاصي لثلثة اوجه الاول قوله تعالى
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال
ذرة خيرا او اقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه
بمقتضى الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب لان
الثواب قبل العقاب منتف بالاجماع ووجوب الثواب بعد
الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده وهو الطاء الثاني
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص منه الشرك بقوله

لا يغفر ان يشرك به فيبقى معمولا به في سائر الذنوب وغفران
الذنوب يوجب انقطاع العقاب به فيبقى معمولا به في
سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب وهو
الطاء الثالث قوله من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن
العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو الطاء ويرجى عفو
الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى فذلك
الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه لو لا تقصير منه قال وان قيل الخ
اقول كان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول
لوجوه ثلثة الوجه الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية لانه لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات
غير متناهية ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسم
بانقسام محلها فنصف القوة الحالة في نصف محلها يحرك
جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان يحرك
حركات متناهية او غير متناهية كما تحرك كل القوة كل الجسم من ذلك
المبدا ضعف تحريك هذا الجزء على ضعف تحريك نصف القوة
لنصف الجسم لان نسبة الاثرين وهما التحريكان كنسبة
المؤثرين اعني القوتين فكل ان قوة كل جسم ضعف نصفه ونسبة النصف الى الكل بالنصفية ونسبة الكل الى النصف بالكلية

يعني هذا الذي ذكر من تعذيب الكافر المعاند في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما البالغ في اجتهاده اذا لم يعتقد الاسلام ولم يبلغ له دلائل الحق معتزا الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري والبه ذهب ابن حفص ... وعذابه منقطع وكيف يكلف بالبيس بالم يتبع فيه فتقصير من قبله واما صاحب المواقف فقد شدد النكير على المذهب حيث قال واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ومعلوم قطعا ان كفار عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق شرح

بكذلك نسبة كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك
كل القوة لكل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم
وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون
تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي
متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا
ايضا وقد فرضناه غير متناه هف او نقول تحريك نصف القوة
نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان
حركت كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم من ذلك
المبدا على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكونان
المجتمع مع النصف الآخر مثله ويلزم كون الشيء مع غيره وهو نصف القوة فقط
في كل القوة كلا معه لوجود النصف الآخر وعدمه على السواء وانه ممتنع وان
زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف
القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم
غير متناه لو المفروض وذلك وقعت الزيادة على غير المتناهي
من الجهة التي هو بها غير متناه لو المفروض انه ذو المبدا
ووقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه
محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية بالقسر

بقاء البدن وبقاء قواه دائما ولا يكون الثواب والعقاب
دائمين لعدم دوام البدن ودوام البدن غير معقول فان قلت
يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم
والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه
لان كل القوة ليس تحريكها لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل
هو تحريكها لكل الجسم فكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان
في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه ولا يلزم
ذلك قلت ولا يتم بهذا الوجه فلما ان الجسم من حيث هو جسم
لا يكون مقتضيا للتحريك ولا مانع ولذا كان كذلك فالقوة الحالة
في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا كان الجسم من حيث
هو مانعا منه وهو باطل ولذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر
الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل
للتحريك في الكل والنصف متساويان والمحركان مختلفان
فلو كان تحريكهما متناهيا وغير يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه
ضرورة فعلم بان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة
التي لم يبينها المص كما قرره الشيخ في الاشارات الثاني

لابد لبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد ومؤلفة من العناصر
الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية
لولا الرطوبة التي تجري في اجزاء بدنه لا الى غير متناه ح يفضي
انتقاص الرطوبة الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي
هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن ولو كان كذلك
فكيف يدوم الثواب الثالث انه لو كان العقاب في النار
دائما لكانت الحيوة باقية دائما لو تعدت الحياة ح ولو كانت
باقية دائمة والعقاب في النار دائم يلزم دوام الحيوة مع دوام
الاحراق وهو غير معقول قال قلنا الخ اقول قلنا في الجواب
عن الوجوه الثلثة انا لا نسلم اما الاول فلوجوه ثلثة احدها ان
هذا الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد فانه لو وجد لم يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع فلا يلزم عند انقسام محلها ومبني على ان
القوة في محلها وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم
من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه ان لو كان حلول
القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني على ان اجزاء
القوة قوة اي لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة

يجب

يجب لا نؤثر في التحريك فنعلم بان هذا الوجه مبني على هذه
المقدمات وكل واحد من هذه المقدمات ممنوعة كما بينا والرابع
وان لم ينبه على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه وان سلم
صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك
اعني النفوس المنطبعة فيها وتقريره ان يقال لو صح هذا الوجه
بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى حركات الافلاك على حركات
غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها تقوى على حركات
غير متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها مدفوع عنا
لان القوة عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين فلعل
هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا
انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا
آخر هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية
على افعال غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية تصدر
عنها افاعيل غير متناهية وهذا اما لم يقم على امتناعه
برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان
المؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وعلى القول
بتركيب المواليد اعني الجماد والنبات والحيوان من العناصر

الاربعة وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تأثير
الحرارة في الرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع
ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ولو جاز ذلك فكلما
تفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب
البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه
الثالث ممنوع فلانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا
لبقاء الحيوة وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحيوة بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار وايضا في الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ بها كالحيوان يقال له سمندر ولو
جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل كذلك بدن الكافر بحيث يتألم
بالنار ولا يحترق ولا يموت بها فلم قلتم انه ممتنع قال الخامس في

اقول البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر
واثبات شفاعة محمد صلعم لهم اما الاول وهو اثبات العفو اعني
اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة الوجه الاول
انه تعالى عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
وقوله تعالى عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولاجماع

اعلم ان التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع هي الندم على معصية
من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
مواقف

الامة انه عفو ولما ثبت انه عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق وذلك العقاب المستحق ليس هو العذاب
على الصغائر قبل التوبة ولا العذاب على الكبائر بعد التوبة
لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعدها لان غفرانها واجب على الله تعالى فالعفو عندهم
اذن هو الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد
انه يغفر ما دون الشرك وهو الكبائر قبل التوبة لوجهين الاول
انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم
يغفر الكبائر قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه علق
غفران ما دون الشرك بالمشية في قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها
لم يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة
والكبيرة بعدها واجب الغفران وما كان واجبا لا يجوز تعليقه
بالمشية لان الواجب ما وجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط
العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل

التوبة او لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عن لا يستحق
العذاب لما ناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض الامتنان
على العباد وامثال ذلك اى امثال هذه الايات المذكورة
كقوله تع واستغفروا ربكم انه كان غفارا ونحوها من الايات
الواردة في القرآن لستر ذنوب العباد وشمول رحمته
لكل شيء كقوله تع ورحمتي وسعت كل شيء قال واما الثاني الخ
اقول واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عم لاهل الكباير
فلوجهين الاول انه تع امر النبي بالاستغفار لجميع المؤمنين
والمؤمنات وقال خطابا للنبي عم واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر في
المسئلة السابقة فيستغفر له عم لانه لو لم يستغفر لكان في
عصمة النبي مصونة عن مخالفة الامر فوجب ان يستغفر النبي
لصاحب الكباير قبل التوبة صيانة لعصمته لانه يجب
عصمة الانبياء فاذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل
التوبة وجب ان تقبل ذلك الاستغفار من النبي لاجل تحصيل
مرضاة النبي لقوله تع خطابا لمحمد ولسوف يعطيك ربك
فترضى فثبت ان شفاعة محمد مقبولة في حق صاحب الكبيرة

قبل التوبة وهو المط الثاني قوله عم شفاعتي لاهل الكباير
من امتي يدل على ان شفاعته حاصلة في حق جميع اصحاب
الكباير ومن جملتهم اصحاب الكباير قبل التوبة فيجب
ان يشفع النبي في حقهم لا خلاف والمعتزلة احتجوا على ان
شفاعة النبي لا يؤثر في اسقاط العقاب لوجوه اربعة
الاول قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لجزت نفس عن نفس شيئا
وهو منتف بالاية الثاني قوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم
والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته لانه لو
كان له شفيع يقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منتف بالاية
الثالث قوله تع من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت هذه الاية ونظائرها على نفي جميع الشفاعات الرابع قوله تع
وما للظالمين من انصار ولو امكن ان الشفيع من الانصار واجيب
عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان هذه الايات
لا بد وان تكون عامة في الاعيان والازمان حتى يدخل محل
الخلاف فيها لكنا لا نسلم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الا

دلت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي في حق العصاة

على ان يوم القيمة يوم ذو مواطن كثيرة ففي بعضها لا ينفع الشفاعة وينفع في بعضها

قبل

ادى الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة
بما ذكرنا من الآيات الدالة على اثبات الشفاعة لان ولا تكن
خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص ح لا يتم مطلوبكم
بهذه الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عم الا
ان المعتزلة قالوا انها لزيادة النعم لاهل الثواب واما
الاشاعرة فقالوا ذلك حق ولكن شفاعته نافعة لاهل الكبائر في
اسقاط العذاب عن اهله قال السادس الى اقول البحث
السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل على
عذاب القبر ثلثة اوجه الاول قوله تع في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت
وقبل البعث والاكثرون قوله ويوم تقوم الساعة وذلك
انما هو عذاب القبر اتفاقا فيثبت القول به الثاني قوله
تع في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذه الادخال قبل
الادخال الذي في القيامة لان الادخال في القيامة ليس
عقيب الاغراق فيكون الادخال في النار قبل القيامة انما هو
عذاب

عذاب القبر الثالث قوله تع حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا
اخر والالم يكن الاحيا مرتين ولا الاماتة كذلك احتج المخالف
للقول بعذاب القبر بوجهين الاول قوله تع في صفة اهل الجنة
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي سوى الموتة
الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة
واحدة الثاني قوله تع وما انت بمسمع من في القبور يدل على
ان المدفون ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد
دلت الآية على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى قوله
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة
لا تنقطع ولا يتنغص عيش اهلها بالموت كما انقطع نعيم
الدنيا به وليس المراد وحدة الموت فان الله تع احيى
كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو
مذكور في كتب القصص وذلك يوجب تاويل الآية بما ذكرنا
وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي في القبر لا يستلزم عدم
ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر
مانعا من وصول الصوت الى صماخه قال السابع الى اقول البحث

السابع في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب
واحوال الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور
انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو المشهور منه وهو المرور
عليه غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل
في تاويله ان الصراط هو الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ
بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا
ممكن واما الميزان فما هو مشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال
ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه مثل يقابل
الحسنات بالسيئات فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان
ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله ان المراد وضع الاعمال
من بين الخلائق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة
فان وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار
ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها الولدان والغلمان من
الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرة وكذا
وجود وادٍ فيها النيران المسعرة والسلاسل والاغلال ليعذب
بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل فلما ثبت ان هذه
الامور ممكنات واخبر الصادق بوقوعها فيكون وقوعها

حقًا

حقًا والا لم يكن الصادق صادقًا قال الثامن الى الاول البحث
الثامن في الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق لاتفاق من
اهل اللغة على ان معنى قول القائل فلان مؤمن بكذا انه
مصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وفي الشرع عبارة
عن تصديق مخصوص وهو تصديق القلب للرسول في كل ما علم
مجيء الرسول به ضرورة عند الاشاعرة اي بكونه مشهورًا بحيث
يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا
انه مشهور بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون بهذه الحيثية لا يكون كافرًا
كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق
القلب لان الايمان لما كان عبارة في اللغة عن التصديق وجب
ان يكون في الشرع كذلك لو لم يكن في الشرع كذا لخاطب
الشرع العرب بغير لسانهم لكن ذلك باطل لقوله وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمة الشهادة
عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن
المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال
الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف لو
عرفت هذا فقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور

والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على خروج العمل
عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله
تع والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات
عليه في قوله تع والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا
المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا
بلا فائدة وانه في كلام الشارع ممنوع واما قوله الى قوله على طريق
المجاز اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال
لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ
الايمان على الصلوة في قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه
جائز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان ههنا هو الصلوة
الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان المراد يعني قوله وما كان
ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم
ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان
اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل عدمه
وفيه نظر فان حمل الايمان ههنا على الايمان بالصلوة يقتضي
الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وقوله الايمان
الى آخره جواب لسوال آخر وتقرير السوال ان يقال العمل بالاركان

داخل في الايمان لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك
في انه ليس المراد من ذلك ان التصديق بضع وسبعون
شعبة لان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق وكذا قوله
لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا
في جوابه ان معنى هذا الحديث ان شعب الايمان بضع
وسبعون شعبة لا ان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة
الاذى داخلة في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخلة
فيه وفاقا وفيه نظر فان ابا هذيل ذهب الى ان الايمان اسم
لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وح يكون
اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان قال الباب الثالث
في الامامة الخ اقول الباب الثالث في الامامة وهي رياسة عامة في امور الدين
والدنيا عامة لشخص من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس
والقاضي وبقولنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة لو
عزلوا الامام بفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في وجوب
نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية نصب الامام على الله
عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل

العقل واوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا
بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا
في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت ظهور
الفتن ولنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان يثبت بالدليل
السمعي وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب
الامام موجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلاد
لو اخلي عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويدفع بايدي الظلمة عن المستضعفين استولى على ذلك البلاد
الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج
والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب وقيل
الهرج القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكثر الهرج
ويكثر الهرج قيل يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا
ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت ان عدم الامام
سبب لهذه المفاسد يكون وجوده دافعا لهذه المفاسد ويتوقف
دفع هذه المفاسد على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع
الضرر عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء وعندنا لا نقول
بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان

فهاهنا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله لما ان المقام الاول في وجوب نصب الامام علينا م
وما الهرج م

عند

عند بقول بما واجب ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لا يمكنا
وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب اعلم ان
هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن
النفس بقدر الامكان ... فيقتضي هذا الصالح فقد يحتمل مفاسد
ايضا لقد ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد
على الناس وربما يستولي فيظلمهم او يحتاج لدفع العادض وتقوية الرياسة
الى جمع مال لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم فيفضي
الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم
من المفاسد لا شك وان كانت جائزة لكنها اضعف لان مرجوحة
مكفوفة لانا لو قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع
بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه
ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح
دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر
القليل شر كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان
نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله
شيء بل الله تعالى هو الموجب لكل شيء ولو ثبت هذا ان
اي الموجد

تمسكا باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع فالعقل كما ان نصب الامام م

ولا يخفى ان يتعين نفيه على قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم

الثامن فقد تم الط قال احتجت الخ اقول احتجت الامامية على ان
نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادات ان الخلق لو كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات
وترك القبائح اقرب من حالهم لو لم يكن معهم الرئيس ولا معنى
للطف سوى ذلك واللطف على الله واجب قياسا على التمكين
لان اللطف مع التمكين يشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف
لان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم انه انما لا يحضر الا اذا
ذهب اليه المضيف بنفسه فان لم يذهب المضيف علم عدم
ارادته حضور ذلك الضيف في ضيافته فكذا الله تعالى لما اراد من
العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي والمحظورات
وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الا لو نصب له اماما فان لم ينصب
علم انه ما وجب ان لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ح ان يقول
انك ما اردت مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين
يجب لازاحة العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه
انا لا نم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كان خاليا
عن جميع جهات القبح وهو ممنوع ح سلمنا كونه لطفا لكن لا نم

مكنتني

حصول الطاعات

منى لانك ما مكنتني لاجل اماما
يقول كما يمكن ان يقول انك ما اردت

وجوب

وجوب اللطف على الله فنع كيف وقد بينا انه لا يجب على الله
شيء وبهذا علم عدم وجوب التمكين عليه فلا يقبح العقاب
الغني وان سلمنا هذه المقدمة الباطلة لكن لا نم اللطف الذي
ذكر نحوه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام
قوي ظاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب
مثل هذا الامام واما الامام الذي يقولون بوجوبه فكيف
يكون لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على دعوته
فيكون الله تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم
وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسئلة يفضي
الى التطويل تركناه قال الثاني الخ اقول البحث الثاني في
صفات الائمة وهي تسع الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول
الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك
في الاصول ومن الحكم والفتوى في الوقايع في الفروع الصفة
الثانية ان يكون ذا راي بتدبير الحرب والصلح وساير
امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع
اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب
لا يجبن عند القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو

اذ لو كان مختفيا او كان جسمينا
لم تحصل بسببه انزجار عن
القبائح ولا رغبة في الطاعات
وانتم لا تقولون
لوجوب مثل هذا
الامام ونصب نصب
مثله

وانتم لا تقولون بوجود
القبيح من الله

كما قال الله تعالى في مدح النبي والصحابة
والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم

وأما في الخروج وتجمع شرائطها في هذه الصفات الثلث
وقالوا لو اشترط في الامام من كان موصوفا بها لو لم يكن موصوفا
بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا
فلا يؤمن ان يتصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق
وبهذا يخرج عن ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة
العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات
التي ذكرناها لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب
من حال الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات ولانه
لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين الصفة
السابعة الذكورة فان النساء ناقصات عقل ودين لما
جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل
والدين الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس
مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما
بين الناس حتى يكون مطاعا مطلقا ولا يكون مشغولا
بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة
التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة كما حكى

الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان الاول قوله عليه السلام
الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق
نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس عكس النقيض الى قولنا
من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام
الولاة من قريش ما اطاعوا الله ورسوله واستقاموا لامره
والتقريب بعينه كما في الوجه الاول قال ولا يشترط الخ اقول
ولا يشترط في الامام العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية
والاثني عشرية من الامامية لنا انا سنبين ان شاء الله صحة
امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة
لا اقول انه غير معصوم ولو لم يكن واجب العصمة فلا يكون
العصمة شرطا للامامة لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة
بدونه فيكون الامام واجب العصمة هف المثبتون للعصمة
احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه الاول ان وجه الحاجة الى الامام
هو اما المعارف الالهية التي لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب الاثني عشرية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام

فان قيل ظاهر الحديث الاخبار لا الايجاب قلت الرسول لا يبعث لبيان الاحكام كان حمل الحديث على الايجاب اولى ولانه لو اراد النبي عليه السلام الاخبار عن الماضي او الحال لم يفد ويؤيده الاخبار عن الاستقبال لم يصدق فامتنع حمله على الاخبار من المعنى

ومذهب الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر فلا بد من معلم حقيقي

معصوما حتى يمكن الاحتجاج وعلى فعله الثاني ان احتياج الناس
الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج هو ايضا
الى امام آخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان ح الثالث
التمسك بقوله تعالى خطابا لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية
دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان لا يصل اليه الامامة وجب ان
لا يكون فاسقا ولا معنى باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا واجيب
عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول
فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم
سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا
وهذا القدر يكفي في اشتراط العصمة واما منع المقدمات الوجه الثاني
فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام
آخر فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطاء عنه اجماعا وصحت
امامته ولا يكون محتاجا الى امام آخر والا لم يصح امامته والجواب
عن الوجه الثالث بان الآية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي

نسلم بما العدالة لا ان شرط الامام هو ان يكون معصوما
لان بالبيس بفاسق اعم من ان يكون معصوما او لا والشرط
انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم
اشتراط الاخص قال الثالث الى اقول البحث الثالث فيما يحصل
به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله
وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة
في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما ذكر غيرها لو بايعت
الامة شخصا مستعدا للامامة او استولى شخص مستعد للامامة
بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتها اصحاب المصنف
وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بامامتهما
لو لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضناهما كذلك سيف وقالت
الزيدية من الرافضة كل فاطمي عالم خرج بالسيف ودعى
الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة
مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعت الامة بالاختيار
وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا عليه بقول الله او بقول
رسوله واحتجوا على ان الامامة لا يحصل بالبيعة ولا بغيرها
من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة

الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون الامام لا يقدرون على التصرف
في امر غيرهم من احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف
يولون الغير على انفسهم ولزم من لا يعقل له التصرف في اقل الامور
لاقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على تولية الغير على
التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني ان الامام بالبيعة
يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلدة شخصا
ويقع بينهم التحارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو
ازالة الفتنة بقدر الامكان اما لو كان منصوصا عليه بقول
الله تعالى او بقول رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب
القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامام لا يحصل بالبيعة بل حصول
منصب الامامة بالبيعة اولى بعدم حصول منصب القضاء
بالبيعة لان منصب الامام اعظم واولى من منصب القضاء الرابع
ان الامام نائب الله ونائب رسوله فلا يثبت خلافة الا بقول
الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك
الغير قال واجيب عن الاول الخ اقول اجيب عن الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد

لايقدر

لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف
فيه وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان البيعة تفضي الى الفتنة
واحتمال بيعة كل فرق شخصا ممنوع لم لا يجوز ان يندفع
تلك الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول
كما رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار
منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل
وهو ان يقال لا نسلم ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والكل
اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا لو اخليت البلاد من الامام
فيجب حصول القضاء بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع اليه
في الخصومات ... امام ينصبه فيجب بالضرورة حصوله
بالبيعة ولو سلم بطلان الاصل لم يصح القياس وعن الرابع انه
لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا للامامة او ظهور
الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كما سبق في كونه
اماما نائبا لله ورسوله دليلا على كونه كذلك لا بد له من
دليل قال المبحث الرابع الخ اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على
ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي وخالف الشيعة
في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة

الخامس

بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب رضي ويدل على ان الامام الحق
بعد رسول الله ابو بكر رضي وجوه خمسة الاول قوله وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد
خوفهم امنا الآية فان الله تع وعد بعض الصحابة بالاستخلاف والتمكين
بدليل قوله منكم فالموعود بالاستخلاف والتمكين المذكورين اما علي
رضي ومن قام بالامر بعده كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر
ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول باطل لان
يكون الرابع عليا ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع اما عندنا
فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة واما عند الخصم فلان معاوية
ومروان لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين
الثاني وهو ان يكون الرابع ابا بكر والخلفاء الثلثة وصح خلافة
ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم
انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي نايبا
عاما في الدين والدنيا لكنه لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
هو مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى
قوله ليستخلفنهم في الارض ليورثنهم ارض الكفار من العرب

والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم
يعني بني اسرائيل لما اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه الآية
ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة اما ظاهرا فلان الايمان
وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين الصحابة بل
جميع الصحابة ثبتا عند الخصم واما حقيقة فلقوله تع وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا
بالخلفاء الاربعة بل سائر الصحابة صاروا امنين ومكن الله
لهم دينهم بان اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله تع
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او
يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين
في الآية السابقة ووجه الاستدلال ان يقال الداعي المذكور
غير النبي لقوله تع فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما ليس محمدا لقوله تع في الآية خطابا بالجزم
~~لقوله في الآية~~ قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا
ولا علي رضي عنه لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ولا ملك بعده

... الداعي لغيره ... حسن
... لعل ... بعد ... فيلف ... نسخ ... فلان ... ... ب ... اصحا
... كان منه ... بعد ... ... و ... ان ... في
الامر ... بعد الرسول ... ابا بكر ...

[illegible]

مالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور كان قبل علي وبعد
محمد عم وهو المدعي واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نم
ان المراد لا يجوز ان يكون محمدا عم وقوله تع قل لن تتبعونا
لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا عم في
فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه
في صفتهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله لاهل
الحديبية بغنيمة خيبر خالصة ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال
الله من قبل اي قال الله تعالى بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل
مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن حضر الحديبية لا يشرككم
فيها غيرهم هكذا قال ابن عباس ومجاهد وغيرهما
من المفسرين وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا
عم مدة في حرب من الحروب فانه عم قد دعاهم بعد ذلك
الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل
اهل حنين والطايف ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل
ذلك على ما بعد وفاته الوجه الثاني لنا ان النبي عم استخلف
ابا بكر في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى

في حيوة ليكون الداعي من كان قبل علي وبعد محمد ...

كف

كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي عم لعدم
عزل النبي اياه ولما ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة ثبت
في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل
واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي لما ثقل بالمرض
كان في بيت عايشة فجاء بلال عند صلوة الصبح ورسول الله
مغمور بالمرض فنادى الصلوة رحمكم الله فقال عم يصلي بالناس
بعضهم فقالت عايشة مروا ابا بكر فليصل ثم ان ابا بكر
لما عقد التحريمة خرج النبي عم الى المسجد فلما احس ابا
بكر بخروج النبي عم تاخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر
بمجرد عقد التحريمة بغير امر النبي اياه بذلك خليفة للنبي
في الصلوة سلمناه لكن تاخره وصلوة النبي عم بهم دال
دال على عزله سلمناه ذلك لكنه معارض بان النبي عم استخلف
عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا كان خليفة
في المدينة كان خليفة في الامامة لعدم القائل بالفصل
وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة
واما بيان الوجه الرابع فغني عن الشرح واجاب عنه الشيعة
بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا تقوم حجة علينا

الرابع قوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وهذا
دليل واضح على خلافة الايمة الاربعة بعده ... على ان
من بعدهم ملوك لا خلفاء هـ

قال الحسن الى القول الوجه الخامس ان الامة اجمعوا
على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي
والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين بامامة
ابي بكر قلنا في بيان هذا الطريق مقامان الاول بيان الاجماع
والثاني بيان بطلان القول بامامة علي والعباس اما الاجماع
على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير
والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه
لو كان الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويناظره
في ذلك ويظهر على ابي بكر حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضاء
بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا
بامامته لانه اظهر عليه حجته وقدر في كل واحد منهما لكان ترك
المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك موجب لنزاعهما ولما
ثبت ان الامامة ليست حقا لهما فتعين انها حق لابي بكر
وهذا الطريق ما ذكره الشيعة عليه بان الامامة كانت حقا لعلي
رضي الا ان عليا اعرض عن حقه اتقاء على نفسه لو لم يكن
قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة الا يرى ان
النبي عم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة واتقى بالغار

عند

حقا داخلا عند استيلائهم وعدم قدرته فلان ينبغي ان يتقي
عند استيلاء خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم كيف يجوز
لعلي رضي التقية وكان من افراد الناس على طلب حقوقهم لو كان
على رضي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء
رضي مع علو شانها ونباهة قدرها مددا له واكثر صناديد قريش
وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس مع منصبه
فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر
وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية وقال يا بني عبد
مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر لو كان ابو بكر من
قبيلة تيم بل من ... ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا
وكثير من اكابر الصحابة كان مع علي رضي حتى روي انه اجتمع
عنده سبعمائة من اكابر الصحابة مريدين امامته حاملين له على
الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة ومما يدل على ان
الامامة حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا الامامة
وقالوا منا امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وذكر لهم

علي ومنع ابي بكر الصديق من الانصار من طلب الامامة لم يكن
لاستيلاء ابي بكر او لحيلة الصديقة او لكثرة اموال واعوان له
لو كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل الاعوان
بل كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة في الفضل بل في الكمالات
ثم قال الشيعة على هذا الجواب انه وان كان مقدما على اكابر
الصحابة لكن جميع العوام كانوا اتفقوا مع ابي بكر وهم يرون
علي تلفظ الفاظ من القدرة سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة
في زمن عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا الكلام
اكابر الصحابة امامة ابي بكر واجماعهم على امامته على دل على
ان الامامة حق له دون غيره فلا حجة بقول العوام واجماع
ابي بكر الانصار في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له
دون غيره بل انما زعمهم لاجل القريش متمسكا بقوله عم الائمة
من قريش وكيف اجماع الامة ان لا يرضى بالظلم لو قدر على دفعه
موجود وانا لم يناز عهم علي لو كان مع معصوما مشغولا
بامر النبي ولا يحسن منه ترك النبي بلا دفن وقبر لطلب الخلافة
كما فعلوا قال احتجت الخ اقول احتجت الشيعة على امامة علي
كرم الله وجهه بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله

على مائة وعشرين الف

والذين

الذين

والذين امنوا يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
ووجه التمسك به ان المراد من الولي اما الناصر لقوله والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما المتصرف كقوله عم السلطان
ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني الولي تقليلا
للاشتراك لو الاشتراك لكان على خلاف الاصل كان الاشتراك
اقل محلا كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل فاذا ثبت
ان المراد من الولي هنا اما الناصر او المتصرف والاول
لا يكون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق ائمة اللغة
فح يصير المعنى الآية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله
المذكور منه الآية وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصرة
بالمذكور في الآية لوجه الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين
فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي اما الناصر
او المتصرف وبطل كونه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف
في امور المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف
المذكورة في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون
ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب لان علي

ويجب ان لا يكون حقيقة في معنى تقليلا للاشتراك

لانه مطلق على الاولى والاحق بالشي والمعتق والجار وابن العم

كان يصلي فسأله سائل شيئاً بعطية فاعطى على السائل خاتمه
حال كونه راكعاً فنزلت هذه الآية فيكون المولى المستحق للتصرف
في امور المسلمين عليا بحكم الآية والمولى المستحق للتصرف في امور
المسلمين هو الامام فثبت ان علياً هو الامام وهو المط دون غيره
من هذا التمسك بهذه الآية المذكورة التمسك بقوله من كنت
مولاه فعلي مولاه اعني كنت متصرفاً في امره ووالياً عليه فعلي
متصرف في امره ووال عليه والنبي كان متصرفاً في امور جميع المسلمين
ووالياً عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماماً وهو المط قال
الثاني الخ اقول الوجه الثاني من التمسك بقوله لعلي انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هرون
خليفة للنبي لو منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى
الا ان الفرق بين هرون وعلي هو ان هرون توفي قبل
موسى عليهما السلام وعلي عاش بعد النبي وهرون لو عاش
بعد وفات موسى لكان خليفة لموسى لو الغرض من الاستخلاف
رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم لو رعايتها وقت
الغيبة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة قال الثالث
قوله عم سلموا على علي بامرة المؤمنين واخذ بيده هذا خليفة

اي

لوصي نبوته ما
واذ قال موسى
لاخيه هارون
اخلفني في قومي
فيكون على رضى الله
خليفه هو

اذ ذكره يا محمد وقت قول موسى لهارون
اخلفني

نبيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له اقول هذا الوجه ظاهر غني
عن الشرح قال الرابع الخ اقول الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا
بعد النبي على امامة احد الاثنين من الثلثة وهم علي وابو بكر والعباس
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس فتعين القول بامامة
علي اما الاجماع فمشهور متواتر كما عرفت غير مرة واما بطلان
القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه ان الامام
يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصاً عليه وابو بكر والعباس
لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصاً عليه باتفاق الامة ولو ابطل
القول بامامتهما فتعين القول بامامة علي رضي لئلا يخرج الحق
عن قول كل الامة قال الخامس الخ اقول الوجه الخامس انه لا بد
وان يكون الرسول عم نص على امامة واحد بعينه لامرين الاول
تكميل امر الدين لان النبي عم لم يخرج من الدنيا الا بعد كمال
الدين كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم بها نعمة الله على عباده لكونها
اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل
وفاته وهذا المعنى انما يحصل لو انه نص حال حيوته على شخص
بعينه يكون اماماً بعده الثاني اشفاق النبي على الامة لانه عم بلغ

في الاتفاق على الأمة وإرشادهم إلى الأصلح أنه علّمهم في كيفية
الاستنجاء للبشر لوبا ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة بالإمامة
التي هي أعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة أجلّ
من سائر المصالح فلما علّم في أخسّ المصالح وهو الاستنجاء للبشر
لوبا فكيف يليق به إهمال ما يكون أعلى المصالح دينا ودنيا
وهو الإمامة ولما ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص
النبي حال حياته على إمامة شخص معيّن بعد وفاته ثبت
تنصيصه لعلي لأن النبي عم لم ينص لغير أبي بكر وعلي بالإجماع
ولم ينص لأبي بكر وإلا كان توقيف أبي بكر أمر إمامته
على البيعة معصية وذلك يقدح في إمامته فتعيّن تنصيصه
لعلي وهو المطلوب قال السادس إلخ أقول الوجه السادس
أن عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عم والدليل
عليه الكتاب والمعقول والسنة أما الكتاب فلأنه ثبت بالأخبار
الصحيحة أن المراد من قوله تعالى في حكاية قصة المباهلة أنفسنا
وأنفسكم علي رضي الله عنه ولا شك أن عليا ليس نفس محمد عليه السلام
بل المراد منه أن عليا بمنزلة الرسول في المنزلة أو علي أقرب
الآحاد الناس في المنزلة أي المرتبة إلى الرسول لأن المقصود في الجمع يجب

ان يكون

أن يكون من جنس واحد فكل واحد منا كان بمنزلة الرسول
أو أقرب إليه في المنزلة كان أفضل الخلق بعد رسول الله أما لذا
بمنزلة فظاهر وأما لو كان أقرب إليه فلأنه لو كان أحد أفضل
منه لكان هو أقرب إليه منه وقد فرض أنه أقرب الناس إليه هذا خلف
وهو مثبت أن عليا كان أعلم الصحابة لأن عليا كان أشهر
الصحابة من جهة الذكاء والفطنة وأكثرهم تدبرا ودربة وكان
حرصه في تعلّم العلوم من النبي أكثر من حرص غيره واهتمام الرسول
بإرشاده وتربيته أتم وأبلغ من اهتمامه بإرشاد وتربية غيره
فلا شك أن ذلك التلميذ يكون أعلم تلامذته ومما يدل على أن
عليا كان أعلم الصحابة أنه كان متقدما في فنون العلوم
الدينية أصولها وفروعها أما كونه متقدما في أصول الدين فلأن
أكثر فرق المتكلمين ينتسبون إليه أنفسهم أما المعتزلة فظاهر ولم
انتسابهم إليه وأما الأشاعرة فلأن الأشعري كان تلميذ الجبائي
المنسوب إلى علي وانتساب الشيعة إليه بيّن ويسندون أصول
قواعدهم إليه لأنه ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد لم يوجد في كلام أحد
من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لأنه كان يعرف العلوم

أفضل الخلق بعد رسول الله وهو المطلوب وإنما
المعقول فلأن عليا

الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فسر كثيرا من المواضع
المتعلقة بهذه العلوم من القرآن وعلم ابن عباس سيد المفسرين
واما انه كان متقدما في فروع الدين فان الفقهاء يأخذون
برائه وقد قال عم في حقه اقضاكم علي والاقضى يجب ان يكون
اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء
ولما كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وحديث خيبر ورد شاهدة على كونه
افضل اما التمسك بحديث الطير وهو قوله عم اللهم ائتني باحب
خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه فهو ان يقال
ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله اليه وكل من كان احب
اليه كان اعظم ثوابا عند الله لان المراد بمحبة الله للعباد ارادة
الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل من غيره واما
التمسك بحديث خيبر وهو ان النبي بعث ابا بكر الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
يتعرض له المهاجرون والانصار فقال اين علي فقيل في عينيه

وله التمسك
فلان كثيرا
من الاحاديث
كحديث الطير

ثم دفع الراية فلو قيل بل نقول ان هذا الحديث يدل على ان هذه
الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلى ان عليا كان افضل
منهما الاول ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم
يكف ذلك الرسول ذلك المهم على وفق رأي السلطان فيقول
السلطان لارسلن الى ذلك المهم رسولا [illegible] عالما
بالامور يعلم بالضرورة ان هذه الصفات ما كانت ثابتة
في الرسول الاول ولزم ان الرسول الثاني افضل من الرسول الاول
فكذا هاهنا ولما كان علي افضل منهما يكون افضل الامة لعدم
القائل بالفصل فثبت بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة
والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو
لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو
اكمل فيه وهو مستقبح عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو
الامام وهو المطلوب قال والجواب الخ اقول الجواب عن الوجه
الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر
وقوله لان كلمة انما للحصر فيجب نفيه عن المؤمنين في الشخص المذكور
في الاية ولهذا كذلك لعموم النفي لوجوب الصحابة كانوا
ناصرين للمؤمنين قلنا عموم النفي غير مسلم سلمناه لكن لا نسلم
عموم النفي

ان المراد بالذين امنوا علي رض وحده لو حمل الجمع على الواحد متعذر
بل المراد علي رض واكفاؤه من الخلفاء الراشدين رض وقالت
الشيعة على هذا الجواب بان المنع الاول وهو منع عموم النعت
منع مكابرة يشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ
والسير والمنع الثاني غير موجودة لان حمل الجمع على الواحد
المعظم بل واقع وذلك اكثر من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون
المراد علي رض واكفاؤه وقوله وهم راكعون حال من الذين
امنوا وثبت ان الزكوة في هذه الحال مخصوص بعلي وليس
كلاما سنانيا والا كان قوله وهم راكعون (ان حال الركوع) مجازا مرادا به
وهم يخضعون فيلزم ارتكاب مجاز وتكرار وهو على خلاف الاصل
واما على الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب مجاز انا اذا قلنا ان
اطلاق الجمع على الواحد المعظم وهو غير معلوم فيكون ما ذكرناه اولى
وارجح والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله عم لعلي
انت مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في
الاخوة والقرابة كما ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة
والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة
والقرابة علي لا التشبيه بهرون في جميع الوجوه حتى يلزم منه ذلك

المهديين رضي الله عنهم اجمعين

ان يكون خليفة للنبي عم وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي
عم قال ان منزلة علي مني بمنزلة هرون من موسى الا في امر
واحد وهو النبوة لقوله عم الا انه لا نبي بعدي ولو كان كذلك
يلزم ان يكون علي مثل هرون في جميع الامور الا في النبوة ومن
جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون خليفة للنبي والجواب
عن الوجه الثالث فانه عين هذا الشيخ والجواب عن الوجه
الرابع انا لا نسلم بطلان القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام
يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه قلنا والكلام
عليهما قد مر ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم ورود النص في شان
ابي بكر كيف وقد روي في خبر عائشة انها قالت قال لي رسول
الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر واخاك حتى اكتب له كتابا فاني اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون
الا ابا بكر وان هذا صريح في امامة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا
الوجه انا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم ايضا تسلمون ذلك فامامة
ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت ان لو ثبتت امامة
ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما يثبت ان لو لم يجب العصمة فيلزم
المحذور الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان

علي رض
والجواب عن الثالث ان من الاخبار
غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم
حجة علينا صح

كذلك كان توقيفه الامة على البيعة معصية كما ترى انتفا واما
النص المروي عن عايشة رضي في هذا الغرض فلا يخفى على الفطن
الاخر امن عليه وعن الوجه الخامس سلمنا ان النبي يجب عليه
رعاية الاصلح في امر الامة تكميلا للدين واشفاقا عليه ولكن لا نم
ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض
الامر الى المكلفين لعلمه كان اصلح للامامة لم فلتم ابطلتم كذلك
وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص لاشك في انه
ازالة الفتنة ودفع الخصومة اقوى وادوم فلا معنى لقولكم
ان التنصيص اصلح قال وعن السادس الخ اقول الجواب
عن الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضايل في حق
علي معارض بمثله في فضايل ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر
والدليل على ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي باتفاق
المفسرين والثاني وهو كون علي مرادا مدفوع لقوله تعالى في صفة الاتقى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذلك الاتقى موصوفا بانه لا يكون
لاحد عنده من نعمة تجزى ولو كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا
لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عم

ما تناقلت المفسرين منه وانتفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان
اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم واما السنة
فقوله عم في حق ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر فعلم منه ان لا يكون غيره افضل منه
فلا يكون علي افضل منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منتفية
اجماعا وكذا قوله عم لابي بكر وعمر هما كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان ما ذكرتم
من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نم الاجماع على ان المراد
من الاتقى في هذه الآية اما علي او ابو بكر لانه روى الواحدي
باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس ان رجلا كان
على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب
النخلة اذا صعد النخلة ليأخذ منها التمر فربما سقطت تمرة
فيأخذها صبيان الفقير فينزل الرجل من نخلته حتى يأخذ التمر
من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج
التمرة فشكا الفقير الى النبي عم مما يلقى من صاحب النخلة
فقال للنبي اذهب ولقي رسول الله عم صاحب النخلة وقال

واعطني نخلتك المايلة التي فرعها في دار فلان وذلك لها نخلة في الجنة
فقال الرجل للنبي عم ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي
ثمرا منها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل
كان يسمع كلام النبي عم يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني
النخلة التي في الجنة ان اخذتها فقال النبي عم نعم فذهب الرجل
ولقي صاحب النخلة فساومها منه فقال له صاحب النخلة اشعرت
ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها وان لي نخلا
كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي ثمرا منها فقال الرجل لصاحب النخلة
اتريد بيعها فقال لا الا ان اعطى ما لا اظنه قال فما مناك قال
اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة جئت بعظيم تطلب
بنخلتك المايلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة
فقال له صاحب النخلة اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل على اناس
ودعاهم واشهدهم لصاحب النخلة باربعين نخلة ثم ذهب الى
النبي وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت في ملكي فهي لك
فذهب رسول الله الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله
والليل اذا يغشى السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل
ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى عن ثواب
الله وعده من النعم والجزا
وصاحب النخلة وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخلة
وقوله وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي عم يمر بذلك
البستان الذي اعطاه ابو الدحداح في ثمر النخلة المايلة ويقول
مذا دانية يقول عذق وعذق لابي الدحداح في الجنة ولو كان كذلك
في الفائدة ما دعاه الاجماع على ان المراد من الاية احد الشخصين المذكورين
يكون باطلا لا يقال ان المراد احدهما لكن لا نسلم ان المراد بالاتقى
لا يجوز ان يكون عليا رضي قوله لان من صفة الاتقى ان لا يكون
لاحد عنده من نعمة تجزى قلنا لا نسلم ذلك فان جميع ما انعم به النبي
على علي ما بلغ حسابه انعم ابو طالب وزوجته فاطمة بنت اسد
على النبي عم يشهد كتب الاحاديث والاخبار المبينة لاحوال
لاحوال النبي عم من اول عمره الى اخره واذا كان كذلك فلا يكون
انفاق النبي عم رضي نعمة تجزى فان ذلك كان مكافاة لنعم
ابي طالب وزوجته فلا يقتضي بازاه اوفى سلمنا ذلك لكن
ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان يكون لاحد
عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده يكافي عليها احد
يكون وذلك الاحد لم يكن له اولا فلا نسلم ان ابا بكر رضي كان بهذه
بيوت الثابتة لجواز ان يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وان كان المراد
وعلى ما كان كذلك
لانه شادي تربية
النبي وانفاقه
وذلك نعمة تجزى

لا يكون لاحد من المؤمنين له نعمة تجزى كما دل سياق الآية اي لم
يفعل الاتقى ما يفعل من ايتاء المال وانفاقه في سبيل الله ليد
اسديت اليه يكافئ عليها ولا ليد يتخذها عند احد من الخلق الا
ابتغاء وجه ربه الاعلى فلا نم انه لا يجوز ان يكون المراد عليا وكونه
متعديا في انفاق البعض لا يتم ذلك له البعض بعض من المؤمنين
له الحجة الفقدرتين عليه ومما يؤيد ان المراد بالاتقى هو علي
قوله تعالى في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا سلمنا ان المراد
به ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقي فذلك جائز كما قال طرفة
تمنى رجال ان اموت وان امت • فتلك سبيل لست فيها باوحد
دون افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد
به الاتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون افضل من النبي وهو باطل
وهو ولو كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من
جميع المؤمنين وهو النبي فان قلت انما لا يجوز ان يكون المراد به
افعل التفضيل اذ لو كان المراد به هو اتقى من جميع المؤمنين لكان
المراد هو ان يكون اتقى من بعض المؤمنين وكذلك جاز قلت سلمنا

جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لوجهين الاول انا لا نم ان عليا لا
داخل في ذلك حتى يكون ابو بكر افضل منه الثاني ان الكلام عند الله
اتقيكم لا الاتقى من بعض المؤمنين واما قوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت
الحديث فلانه بتقدير صحته لا يدل على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ
الماضي في زمان مخصوص ورود النص ابو بكر افضل من علي ووقت
الامامة علي افضل من ابي بكر واما الحديث الثاني فغير صحيح ولا متواتر
عندنا فلا يقوم حجة علينا بل الحق هو ان الحديث الاول ايضا
غير صحيح فانا تتبعنا الصحاح الستة وكتاب رزين فما وجدناه في شيء
منها مع ان جامع هذه الكتب اهل السنة قال الامام محي السنة
ما اورده في كتاب المصابيح هذا الحديث لو كان من الصحاح او
من الحسان او من الاحاديث الغريبة لكان موردا
فيه كما ذكر ايضا قال الماتن الخ اقول المشي في فضل
الصحابة الاربع الصالح والتضعيف يقتضيه وتقدير قوله ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه ما بلغ هذا القدر اليسير من فضلهم ولا نصيفه
او باقي هذا البحث طالب حق من السحر والرائي المطلع
ما نقل في حق ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة رضي
وبحاملها وتامل ولا ما مذكور في كتاب نهاية العقول سلمنا

[illegible]

قوله لان الدايرة اوسع الاشكال دليل لقوله لان السطح المحيط بالدايرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب ولنبين كون الدايرة اوسع الاشكال اولا ثم يتضح لكن صحة تعليل كون السطح المحيط بالدايرة اصغر من السطح المحيط بقوله لان الدايرة اوسع الاشكال فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اجمع المهندسون على ان الحد المحيط بالدايرة اذا تساوى الحد المحيط بالمربع والمثلث مثلا يكون الدايرة اعظم من المربع وذلك لانا اذا فرضنا محيط الدايرة والمربع اثنين وعشرين ذراعا تكون مساحة هذه الدايرة ثمانية وثلثين ذراعا ونصف ذراع وذلك لان مساحة الدايرة عبارة عن ضرب نصف خطها وهو الخط المار على النقطة المنتهي الى المحيط من الطرف الاخر في نصف محيطها وقطر هذه الدايرة سبع اذرع لما بين في موضعه ان المحيط ثلث امثال القطر وسبعه واذا كانت الدايرة اثنين وعشرين ذراعا تكون قطرها سبع اذرع واذا فرضنا نصف السبعة وهو ثلثة اذرع ونصف في نصف الاثنين والعشرين وهو احد عشر ضربا مربعا بهذه الصورة يحصل ثمانية وثلثين ذراعا ونصف ذراع وتوضيح الضرب المربع انه اذا كان المضروب والمضروب فيه من الاعداد المركبة كما ان المضروب في مثالنا ثلثة ونصف والمضروب فيه احد عشر فلا بد من الضرب اربع مراتب بان يضرب الثلثة في الواحد اولا فيحصل ثلثة وفي العشرة ثانيا فيحصل ثلثون وفي العشرة ثالثا فيحصل ثلثون والنصف في الواحد ثانيا فيحصل النصف

قوله وفيه لان نقيض قولنا الوصف ليس جزءا لجميع الماهيات السالبة الكلية وهو قولنا الوصف ليس جزءا لجميع الماهيات اذا لم نصدق يصدق نقيضه وهو موجبة جزئية وهو العبارة عن قوله والا لكان اعم الافراد الخ ثم لم يثبت ما ذكره وهو الشيء لجواز ان يكون في بعضها ... لانه انما يكون ذلك ان لو كان جزءا من جميع الماهيات ومنها كمن كذلك لانه اذا كان عينا في الفصل فلا يحتاج الى الاشعار ... (قش ٢)

وفي العشرة رابعا فيحصل الخمسة لان نصف الواحد نصف ونصف العشرة خمسة فيحصر الكل ثمانية وثلثين ونصفا هذه كيفية مساحة الدايرة واما مساحة المربع فعبارة عن ضرب الضلع في نفسه ومحيط المربع في مثالنا اثنان وعشرون ذراعا فيكون ضلع خمسة اذرع ونصف ذراع واذا ضربنا الخمسة والنصف في انفسها ضربا مربعا بهذه الصورة ينحصر الكل ثلثين ذراعا وربع ذراع وذلك لانا اذا ضربنا الخمسة في انفسها اولا يحصل خمسة وعشرون وفي النصف رابعا يحصل ربع لان نصف النصف ربع فينحصر الكل ثلثين وربع ذراع واذا تحققت ان الدايرة اوسع واكبر من المربع مع ان محيطها كان واحدا ظهر معنى تعليل كون الدايرة اصغر سطحا من سطح المكعب بكونها اوسع الاشكال لان الدايرة اذا كانت اوسع الاشكال واكبرها الهندسي مع تساوي حدها لحدود باقي الاشكال فيكون محيطها وحدها بالنسبة اليها اصغر او ذلك لان الدايرة اذا كانت اكبر من الاشكال كان حدها اللايق بها اكبر الحدود اذا كان حدها مساويا لسائر حدود الاشكال مع ان الدايرة اكبر منها كان محيطها اللايق بها اصغر من المحيط اللايق بالمكعب فيكون السطح المحيط بها اصغر لان الدايرة اكبر فصح التعليل جلي

وفي النصف ثانيا يحصل اثنان ونصف واذا ضربنا النصف في الخمسة ثانيا يحصل اثنان ونصف

اعلم اني اذكر لك نبذًا مما بقي من مباحث الوجود من الاختلاف ومن اين نشأ وما المختار عند اهل السنة والجماعة وارخا العنان كيلا يحتاج الى الرجوع الى المطولات فنقول اعلم ان العلماء اختلفوا في احوال الوجود اختلافات كثيرة منها اختلافهم في انه كلي او جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا انما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولك وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقيل الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن واتفق جمع من المتصوفة والمتفلسفة انه واجب وان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين وجوده او ليس هو الاخص الخاص لان ذات اختلاف مع المطلق مركب او مجرد الوصف لحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد تحقق موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الوجودات الاضافات لا بواسطة تكثر وجود اتحاد فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود اخر وهكذا فلم هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب قال صاحب المقاصد وهذا امر اخرجه شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود الذوات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او الا يتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في ضمن فروق وما هو من احتياج الخاص الى العام بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يتنفس هو له في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وعند محققي الفلاسفة حقيقة الواجب وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهذا المخالف لوجودات الكليات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية كما في وجودات الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لوجوده الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاصه متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير متقوم وهذا الا وجب ان يكون خاصه ولا افتقار فيه وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون الحقيقة التي لكم لو جعلتموه ماهية موجودة وكونه اخص من مطلق الماهية والوجود لم يوجب احتياجه اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عن سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري والمقابل المتحقق بنفسها الغنية عما سواها امر غير الوجود لسواهما هو الوجود فليته ما تحب الامام بان الوضع الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا قائما بنفسه بمنزلة لكونه حقيقة مخالفة للاستقلال كل مستقل لانهم ما قالوا باستقلال ذلك الوضعي بل قالوا باستقلال بعض معروضاته وعدم افتقاره الى السبب مبدا نعم يرد عليهم ان العينية عندهم لما كانت في الوجود لا المطلق وكان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة انه في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان ومعنى الحصة من مفهوم الكون من مفهوم الكون هو ذلك المفهوم مع خصوصية ما لعقول بزيادة الوجود المطلق اعتراف بان الوجود الخاص الذي هو الحصة هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لها كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودات فيه من الوجود والوجود حصة ماهية وحصة من الكون عارضة لها كالانسان مثلا ماهيته هو الحيوان الناطق لا فاله احد في الثلج بياضات بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض واخر معروض لها هو المصطلح ولمقابلها بالمفهوم وذلك متاخر عن المكونات كما في الممكنات فيكون زائدا ممكنا قال صاحب المقاصد ومنها اصطلاحهم في انها عرض اوليس بعرض ولا جوهر لكونها من اقسام الوجود والوجود ليس من اقسام الوجود بل اعتبار زائد يختص عن الوجود ومنها اصطلاحهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه او بوجود زائد هو موجود بوجود هو نفسه ولا يتسلسل وفي كلام الامام ما يشعر بانه على ما تقتضيه الاشعري ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة لا يكاد يتناهى من الوجودات او متواطئ يقع على الوجودات والوجود على الوجود معنى واحد لان معناه في الوجود ان لا يتفاوت بينها اصلا لا على سواء كما هو راي الحكماء الكون وجود الانسان هو الحيوان

ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قايم بالماهية قيام ساير الاعراض بمحالها ومن ذهب الحكيم انه كذلك
في الممكنات وفي الواجب عين ذاته بمعنى انه غير مشترك بالمعقول وجميع ذلك قائم البطلان ثم ذهب صاحب الصحايف الى ان
منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات فمن ذهب الى انه زايد على الماهية
اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير البحث يظهر صحة ما ذهب اليه كل
ويرتفع الخلاف وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال
بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية
لانه لا تغاير بينهما في الخارج والا لكانت للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكانت للوجود
ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية الماهية في الخارج كما ان للجسم هوية خارجة مع قطع النظر عن
السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج وما ذهب اليه الاول فاسد اما اولا فلان احتجاج
الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم الذي هو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا
مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول
بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه نزاع فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه وكذا
ما ذهب اليه الثاني لان النزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والعدميات
ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل فلا يلزم لهم نفي
الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم
من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان تعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات بل غاية الامر ان لا يكون
فيهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كلي يصدق على الكل بل يقولوا انه زايد مشترك في العقول بمعنى ان العقل
بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهيات ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا فلا يكون
منشأ الخلاف ما ذهب اليه بل يقول ادلة القائلين بان وجود الشيء نفسه لا يفيد سوى التغاير
المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام الوصف بالمحل فان
ما لا يعقل العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء زايد عليه لا يفيد سوى
ان يثبت للشيء هوية ولها وصف المسمى بالوجود هوية اخرى قايمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع
والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان سموا بدلائل البطلان فاذن لا يفيد
من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الماهية ذهنا اي في العقل وفي
المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي
بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى كما بين العارض القايم بالجسم
فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
هذا وأكثر ما ذكر في مباحث الوجود نقلته من شرح المقاصد فقد بدا فانها مباحث نفيسة ولنا لطف
فيها لان في ذكرها التخلص عن عقايد اهل البطلان والتمسك بما عليه العلماء المتقين جعلنا الله تعالى من المتمسكين
بسننهم والمهتدين الى سننهم واما تنا على ما عليه اهل السنة والجماعة بمحمد وآله الطيبين الطاهرين

وتوضيح المقام مسبوق بتمهيد ثلث مقدمات الاولى ان النسبة بين كل سببين
منحصرة فى ثلثة شمول الوجوب الذى هو كونهما موجودين وشمول العدم الذى هو كونهما
معدومين والافتراق الذى هو ثبوت احدهما وعدم الآخر والثانية ان نقيض كل منها
اعم من الآخر فان نقيض شمول العدم اعم من شمول الوجوب والافتراق والثالثة
ان الشىء الاخص لا يكون مدارًا للاعم وجودًا وعدمًا ولنمهد المقدمات
فنقول شمول العدم للمدار والملازم معلوم والافتراق بينهما معلوم فوجب ان يوجد
بينهما احد الامور الثلثة بحكم المقدمة الاولى فلننقل عن شمول العدم للمدار والملازم
بالاول وعن الافتراق بينهما بالثانى لئلا نتكلف فى تعيين الافتراق فى اثناء الدور
فنقول لما ان يتحقق الافتراق بين الاول والثانى اولا يتحقق فان لم يكن متحققا
فاما ان يتحقق شمول الوجوب او شمول العدم بحكم المقدمة الاولى والثانية
فان تحقق شمول الوجوب تحقق الاول والثانى وان تحقق الثانى يلزم تحقق المدار
او الملزوم وان تحقق شمول العدم انتفى الاول والثانى فيتحقق شمول الوجوب
للمدار والملزوم بحكم المقدمة الاولى فيلزم تحقق احدهما وهذا معنى قوله
وكل واحد من السلبين يحقق احدهما وان كان الافتراق متحققا بين
الاول والثانى فان تحقق يتحقق الثانى يلزم تحقق المدار او الملزوم وهو ظاهر وان
تحقق يتحقق الاول يلزم ايضا ان يتحقق احدهما لما الثانى لكن مدار الاحدهما
بحكم المقدمة الثالثة وجودًا وعدمًا وهو وقت تحقق احدهما يتحقق الثانى
فان لم يتحققا عند انتفاء الثانى يلزم ان يكون مدارًا لاحدهما
وجودًا وعدمًا وهذا فيلزم تحقق احدهما على تقدير وجود الثانى وانتفائه
وهذا معنى قوله والكل يتحقق ما تحقق يتحقق الافتراق وهذا

قال الله وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه
سوف يرى الا سعيه اى كما لا يواخذ احد
بذنب الغير و لا يثاب بفعله وما جاء فى الاخبار
من ان الصدقة والحج ينفعان الميت ولكون
الناوى له كالنايب عنه شرع قاصر

فان قلت اما صح فى الاخبار الصدقة عن
الميت والحج عنه ولسه الاضعاف قلت
فيه وجوه جوابان احدهما ان سعى غيره
لما لم ينفعه الا مبنيا على سعى نفسه وهو
ان يكون مومنا صالحا وكذلك الاضعاف
كان سعى غيره كانه سعى نفسه لكونه
تابعا له وقايما بقيامه والثانى ان
سعى غيره لا ينفعه اذا عمل لنفسه ولكن
اذا نواه له فهو بحكم الشرع كالنايب عنه
والوكيل القايم مقامه كشاف

اى سعى الغير انما لم ينفعه اذا
لم يوجد له سعى قط فانه اذا
وجد بان كان مومنا صالحا
كان سعى الغير تابعا لسعيه
فكان سعى لنفسه ك

[illegible]

كما في تعقل الشيء نفسه او الامور الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته في ذاته وذلك لان ذاته حاضرة لذاته لا الشيء ولا تغيب عن ذاته وذلك اقوى من حصول مثاله في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته مغاير لاعتباره من حيث هو كذلك وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصور الذهنية القائمة بالنفس انما هو بحضور ذواتها عند المدرك لا بحضور صورها فيه فالنفس في ادراك الصورة الذهنية لا تحتاج الى صورة اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد ههنا التعقل والمتعقل بالذات ويختلفان بالاعتبار ولولا لزم من التسلسل النفس الناطقة تصير معقولة كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل ذاتا في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا ولهذا كان الادراك بحضور المدرك بنفسه عند المدرك يسمى ذكرا علما حضوريا وعلم الله بجميع الاشياء من هذا القبيل منه

قوله

قوله ح اي حين اذا كان النقيض ذلك لا يلزم شيء ما ذكرتم
وبطل التسلسل في هذا النظر نظر من وجهين اما اولاً فلان اللازم
على تقدير كون الوجود جزءاً لجميع الماهيات التسلسل ليس الا
فلا يصح قوله شيء ما ذكرتم لانه يقتضي ان يكون اللازم اشياء
منفردة واما ثانيا فلان التسلسل على تقدير الموجبة الجزئية
ايضا لازم لان الوضع لو كان جزءاً لبعض الماهيات
فلابد ان يكون اعم الافراد لولا ذاتي اعم منه فيكون جنسا
لذلك البعض فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها
من بعض بفصول موجودة لامتناع ان يكون فصول
الماهيات الموجودة امورا معدومة الى اخر الدليل وفيه نظر
شرح لق

لانه الموصوف ان الوجود جزء لبعضها
لا لكلها فيجوز ان لا يكون
الوجود جزءاً ... منه